مطارحات

في

الفكر السياسي الإسلامي

سلسلة كتاب نصوص معاصرة تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي

- الشيخ مصطفى جعفر بيشه فرد
- د. محمد جواد لاريجاني
- الشيخ محسن كديور
- السيد إبراهيم العلوي
- أ. محمد حسين بجوهنده
- الشيخ مهدي عبداللهي
- أ. إبراهيم سجادي
- د. داوود فيرحي
- الشيخ محمد كاظم رحمتي

إعداد وتقديم

حيدر حب الله

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

مركز البحوث المعاصرة

بسم الله الرحمن الرحیم

كلمة المجلّة

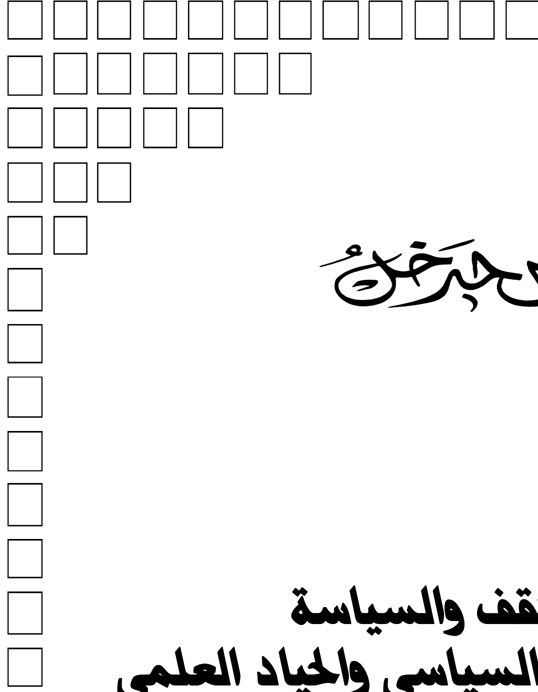
يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «**نصوص معاصرة**» الجديد، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي**» خامس محاور «**سلسلة نصوص معاصرة**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في مجلّة نصوص معاصرة.

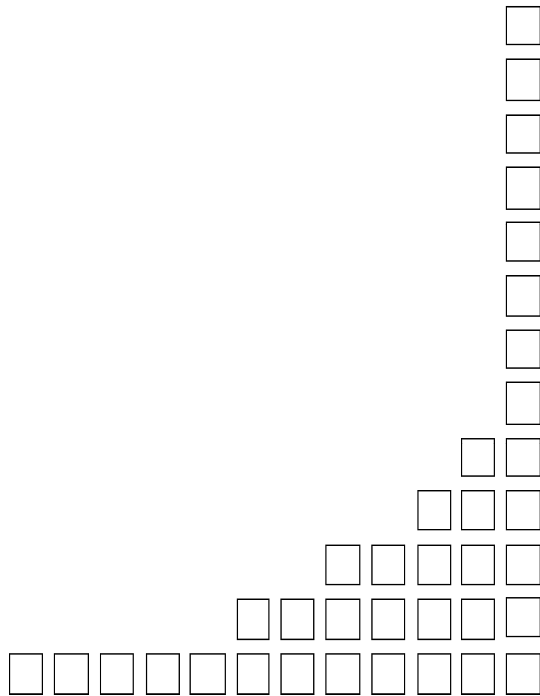
نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله



مدخل

المثقف والسياسة
بين الانتماء السياسي والحياد العلمي



المثقف المسلم وأزمة الوعي السياسي والاجتماعي
ضرورات لتطوير المفاهيم

حيدر حب الله

ثمّة سؤال أساسي جداً كان طرح من قبل في الأوساط الغربية عموماً والفرنسية خصوصاً، يقول: هل يجب على المثقف أن يكون ملتزماً أم لا؟ وسأسال السؤال بلغة بلداننا العربية والإسلامية: هل يجب على عالم الدين والمثقف المسلم أو العربي أن يكون معنيّاً بالقضايا الكبرى للأمّة والقضايا التي تمثل الهموم اليومية للشعوب العربية والمسلمة منتمياً في اهتمامه هذا، أم أنّ الدخول في هذه القضايا يُبعِد المثقف والعالم والمفكّر عن مجالات الفكر والمعرفة التي هي ساحة عمله الحقيقي؟

هناك نظريّتان أساسيّتان تتجاذبان هذا الموضوع:

١ . نظرية التنزيه واللاإنتماء، المبرّرات والهواجس

تقول هذه النظرية: إنّ المفروض بالمفكّر والعالم والمثقف و.. أن يتعالى عن مثل هذه الأمور؛ لعدّة أسباب:

١ ـ إنّ الدخول في مثل هذه القضايا يقلّص من فرص تركيز الباحثين على دراساتهم في المجالات المختلفة، ومن ثم يُفقدنا بعض المختصّين حيث تذوب الجهود في قضايا يومية بعيدة عن الأطر الفكرية الكبرى ويتقلّص الإنتاج المعرفي.

٢ ـ إن استغراق المفكّر المسلم في مثل هذه القضايا وتعقيدات السياسة وأمثالها يُبعده عن الموضوعية والحياد؛ لأنّ العمل السياسي عملٌ منحاز بطبيعته؛ فإذا دخل المثقّف هذا المجال صار انحيازياً بعيداً عن الموضوعية التي تتطلّبها الدراسات العلمية.

٣ ـ إن الذوبان في المجالات السياسية وأمثالها يغرق الباحثين في التطبيقات ويبعدهم عن النظريات، وإذا أرادوا إنتاج نظرية فسوف تكون أسيرةً لطبيعة المعاينة

المصداقية التي عاشوها، وهذا ما يترك أثراً سلبيّاً على الطابع القانوني والمرجعي العام للنظريات، حيث تولد النظريات من رحم أحداث جزئية وليس من دراسات شاملة تستوعب جملة نماذج تطبيقية.

٤ ـ إنّ استهلاك العالم والمثقف في الانتماءات السياسية يجعله عرضةً لتحكّم السلطة به بحيث يكون تابعاً لها الأمر الذي يجعله مجرّد بوق خادم لها؛ فإذا رأى الزعيم السياسي أن نصالح صارت وظيفة المثقف والعالم أن ينتج الفكر التصالحي، وإذا رأى الزعيم أن نحارب ونجاهد أنتجت العُدد المعرفية لمفكّرنا وعالمنا نظريةً نضالية متكاملة مستقاة من التراث ومن الكتاب والسنّة مثلاً، وهكذا على غير صعيد، فالمثقف والعالم لا يبدأ بمشروع إصلاح هنا أو هناك إلا بعد أن يأخذ الإذن من السلطة السياسية وهي التي تقرّر المصلحة، وعليه أن ينفذ حتى لو لم يكن لهذه السلطة السياسية أو الحزبية أيّة خبرة بمجال العمل الفكري والثقافي!!

ويشتدّ الأمر سوءاً عندما يكون عالمنا ومثقفنا تحت الرحمة المالية لهذه السلطة أو تلك، فعليه هنا ـ من حيث شعر أو لم يشعر ـ أن يستجيب لما يرضيها ويأتي بما يُسعدها، وإلا فشلت مشاريعه وضاعت جهوده، بل قد يصل الأمر إلى حدّ ضيق حياته اليومية. وهذا كلّه يجعل سلطة المعرفة تحت سلطة المصالح، الأمر الذي يعيق تقدّم الأمّة.

ربما لهذه المحاذير وغيرها يرغب بعض المفكّرين والعلماء والباحثين بالنأي بأنفسهم عن مجال العمل السياسي أو الالتزام بالقضايا التي تعني الأمة والوطن، ويرون أنفسهم أكبر من ذلك، حتى أنّ بعض الفقهاء المعاصرين لمّا سئل عن العمليات الاستشهادية وحكمها الفقهي أجاب بالاعتذار وعدم التدخّل في الأمور السياسية اليومية[١].

٢ . نظرية الواقعية والالتزام، المنطلقات والمسوّغات

ترى هذه النظرية أنّ المفكر والعالم والمثقف و.. يجب أن يظلّ حاضراً في خضم الأحداث الجزئية في الحياة، سيما الجوانب الأكثر تحوّلاً فيها مثل السياسة والاقتصاد، وأنّ العزلة عن الواقع الميداني يفقد المثقف رساليّته في الحياة، بل ويضرّ بعمله الفكري والثقافي و..

ويبرّر أنصار هذه النظرية فكرتهم بعدد من المبرّرات مثل:

---

(١) أنظر: مجلّة الحياة الطيبة، العدد ١٠: ٣٧٩، صيف ٢٠٠٢م، آراء ومواقف فقهية في الجهاد والاستشهاد، رأي الشيخ يعسوب الدين جويباري.

١ ـ الاستعانة بمبدأ أن المعرفة للتغيير وليست للمعرفة فقط، فلم يعد مهماً أن أعرف أشياء لم يكن يعرفها الإنسان من قبل، وفقط لأجل المعرفة، وإنّما المهم أن أعرف ما ينفع ويترك أثراً إيجابياً على حياة البشر والإنسان عموماً، فلا شأن لي ـ كما يقال ـ بحجرية الحجر أو شجرية الشجر، واكتشاف الحقائق ذات الطابع الميتافيزيقي، وإنّما المهم أن أحدّد إمكان الاستفادة من هذا الحجر لبناء البيوت والمساكن التي تؤوي الفقراء أو الناس عموماً، وإمكان الاهتمام بهذه الشجرة أو تلك لاستخراج المنفعة منها لبني آدم فيما يأكلون وما يشربون؛ فالعزلة في النظريات لا تنتج سوى نظريات معزولة عن واقع الإنسان، توهم صاحبها أنّه اكتشف الحقائق فيما لا يكون قد فعل شيئاً على أرض الواقع.

٢ ـ نحن نشكّك في دقّة الاستنتاجات الفكرية التي يقوم بها أصحابها وهم في عزلة عن واقع الحياة ولا يلتزمون بقضايا الواقع ويهتمّون بها؛ لأن الكثير جداً من الأفكار والتصوّرات في مجال العلوم الإنسانية والطبيعية بفروعها لا يمكن أن تنتج ـ فقط ـ بمنطق تجريدي؛ وذلك أنّ مثل هذه العلوم تخضع للتجربة والاختبار، فما لم يكن المنظّرون على تماس مع الواقع التجريبي فقد لا يتمكّنون من إنتاج أفكار محاكية للواقع الميداني، ومن ثم ستظل نظريّاتهم كالرجل المعلّق في الفضاء.

بل أكثر من ذلك، إنّ خبرة المفكّر والمثقف بالواقع الخارجي الذي يقع على تماس مع مجال عمله وبحثه، سوف يختصر له المسافات الطويلة؛ لأنّه سيقلّل من الأخطاء الناجمة عن ثنائية النظرية والتطبيق، أو ثنائية المفهوم والمصداق، أو ثنائية التجريد والتماهي، ما شئت فعبّر؛ فبدل أن ننتج أفكاراً في الهواء ثم نختبرها على أرض الواقع، ننتج أفكاراً ونحن على أرض الواقع، فنقلّص حجم الأخطاء الناتجة عن التجافي المشار إليه.

٣ ـ إنّ قرب الباحثين من التجربة الميدانية يساعدهم على تكوين جهاز نفسي معرفي في أعماقهم يضبط إيقاع التنامي أو التراكم المعرفي بشكل واقعي؛ وأمثل على ذلك بالفكرة التي طرحها السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)؛ فقد ذكر لدى دراسته موضوع التواتر الذي يفيد اليقين أنّ الإنسان الساذج الذي لا خبرة له بالحياة وتعقيداتها يتصوّر أن مجيء ثلاثة أشخاص بخبرٍ قد يؤدّي إلى يقين به؛ لأنه لا يعرف حجم الكذب والتحايل الموجود بين الناس؛ لهذا قد يُستغفل في التجارة نتيجة سذاجته هذه، أمّا لو كان يعيش واقع الحياة بتفاصيلها الجزئية فإنّه سيكتسب خبرةً غير عادية ستجعل مقياس تنامي المعرفة عنده أكثر واقعيةً، وسيعرف أنّ الكذب يمكن أن يتمّ ولو مع عشرين شخصاً؛

لوجود عناصر مشتركة ومصالح متفقة بينهم جميعاً، وهذا لا يُعرف إلا بالخبرة الميدانية[1]؛ من هنا نجد ابن خلدون (٨٠٨هـ) عندما يبيّن حقيقة علم التاريخ، وهو العلم الذي يعيدنا بحسب طبيعته المفترضة إلى الماضي ويُبعدنا عن الحاضر والمستقبل، يضع ـ فيما يضع من معايير ـ قوله: «لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النقل ولم تحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس منها الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلّة القدم والحيد عن جادة الصدق..» [2]؛ فابن خلدون هنا يضع معيار قياس الغائب بالشاهد، فإنّك تضع خبرتك في الحياة بمثابة شاهد رأيته بأمّ العين يساعدك على تحديد وضع الزمن الماضي انطلاقاً من عناصر التشابه البشري ـ التاريخي، ولهذا تميّزت مقدّمة ابن خلدون بإبداع قلّ نظيره، حيث كان رجلاً منغمساً في واقع الحياة السياسية وغيرها في زمانه، لهذا أنتج لنا أفكاراً هامّة في هذا المجال، تماماً كتجربة أبي علي مسكويه الرازي (٤٢١هـ) من قبل.

٤ ـ إنّ المفكّر والعالم والمثقف المسلم، هو في نهاية المطاف إنسانٌ مطالبٌ بأداء وظيفته الإنسانية تجاه نفسه وتجاه بني جنسه، وليس مستثنى من هذا القانون الأخلاقي والطبيعي، من هنا فكما يطالب الآخرون بأداء وظائفهم الاجتماعية والسياسية و.. كذلك هو الآخر مطالب ـ إزاء قضايا المجتمع ـ أن يقدّم مساهمته فيها، وربما تكون واجباته أكثر من غيره؛ لأنّ قدراته الفكرية والعلمية تجعل من المحتّم عليه أن يوظّفها في سبيل الخروج من التكاليف الدينية والإنسانية التي يطالبه بها العقل العملي السليم والفطرة الأخلاقية الصافية، فما معنى الحياد في مواقع تطالب الأمة بكلّ أفرادها أن يكون لها موقف فيها؟! وإذا كان ذلك تنزّهاً فليس في واقعه سوى تطهّر وهمي يمارسه المثقف الفاشل في الحياة الاجتماعية فيعوّض عقدة الفشل عنده بخلق مفهوم التعالي والتنزّه والتسامي وعدم الانشغال بالسفاسف والجزئيات والأمور اليومية وما شابه ذلك.

تعديل المقولات وتصويب الانتماءات

قد تكون هذه بعض مبرّرات الفريقين هنا، حيث أوضحنا عبر طريقة عرضها الملاحظات التي تسجّل على كل واحد من الطرفين، والذي يبدو لنا بعد نقد ما نقدناه من الفريقين عبر بيان

---

(١) محمد باقر الصدر، محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي، القسم الثالث، مجلة المنهاج، العدد ٤٣: ١٣، خريف ٢٠٠٦م.

(٢) مقدّمة ابن خلدون: ٩.

مبرّراتهما، أنّ الهمّ الرئيس الذي ينطلق منه الفريق الأوّل يكمن في أمرين:

أ ـ همّ معرفي صرف، يتمثل في الخوف من تلاشي الفكر بعد توريطه في الجزئيات التافهة، وأعتقد أنّ هذه الملاحظة جيدة في بعض تطبيقاتها، لكنّها ليست كذلك من حيث المبدأ وفقاً لما أشرنا له سابقاً، بل العكس هو الصحيح؛ فإن المعرفة تتنامى في ظلّ الحضور لا في ظل غيبوبة المثقف عن الواقع، مع الاعتراف بوجود بعض التمايزات في هذه النقطة بين العلوم؛ فبعضها أقرب إلى الواقعية من بعض.

ب ـ همّ وجودي ـ معرفي، وهو المتمثل في العلاقة مع السلطة، وفي هذا الصدد نحن نوافق هذا الفريق بدرجة أكبر؛ لأنّ واقعنا الإسلامي المزري على هذا الصعيد أثبت لنا أنّ الثقافة والإعلام الثقافي صارا تبعاً لرؤوس الأموال وللسلطات السياسية الكبرى عند العرب والمسلمين؛ من هنا لم يتحرّر المثقف؛ لأنّ اقتصاده الشخصي لم يتحرّر؛ ظلّ رهين رأي هذا السياسي أو ذاك، أو هذا المموّل أو ذاك، ولم يتحرّر المثقف؛ لأنّه سيفقد وجوده وكينونته عندما يعارض السلطة؛ إذ لو لم يغتل جسدياً فسوف يتمّ ذلك بالنسبة إليه اجتماعياً وسياسياً وفكرياً أيضاً، ونحن لا نتحدّث هنا عن السلطة السياسية فقط، بل عن مطلق العلاقة مع السلطة، فمشكلة كثير من الذين تحدّثوا في العلاقة بين المثقف والسلطة، أنّهم كانوا يستحضرون السلطة السياسية، فيما هناك سلطات أخرى نافذة تمارس عين ما تمارسه السلطة السياسية من أساليب القمع والترويع والاغتيال للعقل وللإنسان، فهناك سلطة المال، وهناك سلطة الدين، وهناك سلطة التركيبة الاجتماعية في بعض بلداننا المتمثلة بالنظم العشائرية والقبلية التي ما تزال تهيمن على العديد من مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وهناك سلطة الإعلام ـ السلطة الرابعة ـ بل هناك سلطة المثقفين أنفسهم الذين صاروا يمارسون فعل السلطة في تعاملهم مع بعضهم ومع غيرهم حينما يتسنّى لهم ذلك بواسطة الإقصاء والتهميش والتقزيم والتحقير والبخس والتطفيف، وهناك سلطة الأغلبية والأكثرية التي يخشاها أكثر المفكّرين والعلماء والمثقفين؛ لأنّها تجعلهم يسبحون عكس التيار، وليس كل مفكّر بقادر على هذه السباحة، ولا كل سبّاح بمفكّر، وإلا فلماذا وجدنا عبر التاريخ البشري ـ الإسلامي وغير الإسلامي ـ وعّاظ سلاطين؟ فليس وعاظ السلاطين هم الفقهاء فقط، بل كثيرٌ من المؤرّخين والأدباء والشعراء و.. أيضاً، وإذا صوّرت لنا ذاكرتنا الفقهاء وحدهم وعّاظاً للسلاطين فهذا مقولٌ خاطئ لا يحاكي الواقع التاريخي، فهل هؤلاء كلّهم خبثاء ولم تكن عندهم نظريات في تبرير واقعهم الذي اختاروه

لأنفسهم؟!

نعم، إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة أمر مهم جداً يجب وعيه، ويجب تحرير المثقف من هذه السلطة عبر تقويته من جهة، وخلق نظم اجتماعية واقتصادية تعطيه التوازن في الواقع البشري من جهة أُخرى، وبهذه الطريقة سينطلق المثقف في حركته النقدية والبنائية معاً، وسيتحرّر الفكر من أخطر القيود التي يعاني منها، ولا يعني ذلك أنّه يجب أن يكون المثقف معارضاً للسلطة، أو أن يُلزم نفسه ـ حتى يكون مثقفاً ويشعر بهويته ـ أن يبقى ناقداً، كأنّه لا همّ له سوى التعليق والتحشية والتهميش على فعل الآخرين أو قولهم؛ كما نجده عند بعض المثقفين في عالمنا الإسلامي، إنّما المقصود أن يتمكّن هذا المثقف من الإدلاء بالنقد البنّاء لواقعه أو المساهمة في تكوين بناء جديد لهذا الواقع، لا التقوقع داخل عقدة النقد نفسها، أو السعي لتكوين طبقة اجتماعية لها سلطة تسمّى بطبقة المعرفة أو العلم، فأيديولوجيا العلم لا تفترق عن سائر الأيديولوجيات التي ما فتئ هذا المثقف ينتقدها ويصرخ ويئنّ من وطأتها.

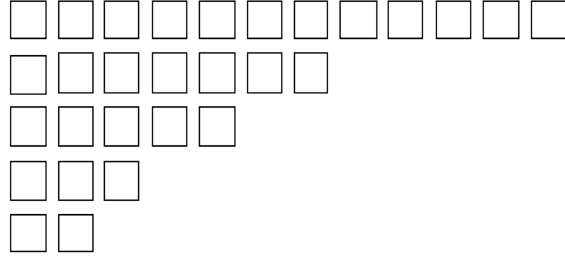
من هنا، نعرف أنّه لا مانع من أن يوالي المثقف هذه السلطة أو تلك، أو يؤيّدها في هذه النقطة أو تلك، أو يكون ملتزماً بهذه القضية أو تلك حتى لو التزمت بها هذه السلطة أو تلك، ولا يوجد ما يفرض على المثقف أن يكتسب هوية المعارضة وفقط المعارضة، ومن أين أتت هذه المقولة حتى ندخلها في تعريف المثقف أو تحديد مفهومه؟ فالمثقف هو الذي يملك أدوات المعرفة ويملك معها فعل التفكير وحريّته، والتفكير لا يساوي النقد كما لا يساوي الدفاع، وهذا ما لا يفرض موقفاً عدائياً من أيّ سلطة، تماماً كما لا يفرض موقفاً موالياً، فليخرج المثقف من عقدة السلطة، وليفكر بحرية تتعالى حتى على مقولات النقد والمعارضة نفسها، ولا يقتل نفسه في هذه الشرنقة؛ وبهذه الطريقة يتمكّن المثقف ـ فيما نخمّن ـ من الجمع بين الالتزام والحرية والواقعية والحضور والعمق والإنتاج والجودة.

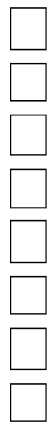
المشكلة الأساس أنّ الانتماء في مفهومه العالم ـ ثالثي يعني التسليم المطلق؛ فالانتماء لهذا المذهب الديني يعني أنّي غدوت ملزماً بالأخذ والدفاع عن كلّ المقولات التي طرحت عبر التاريخ لتمثل هذا المذهب أو ذاك، وهذا ما ألمح العلامة الطباطبائي إلى خطورته، حينما ذهب إلى أنّ عملية الربط هذه ـ وكأنّ الانتساب إلى مذهب ديني يعني عدم وجود مجال للمناقشة الداخلية في بعض التفاصيل وكأنه كلٌّ لا يتجزّأ! ـ ألمح إلى أنّها خطأ تاريخي ارتُكب وأحيط بمقولات أضفيت عليها صبغة دينية مثل الإجماع، وهكذا عندما

ننتمي إلى تيار سياسي نصبح وكأننا غير قادرين على إبداء وجهة نظرنا النقدية في هذا التفصيل هنا أو هناك، كأنّ الانتماء تعطيلٌ للعقل، فيما يفترض أن يكون تكميلاً لشخصية الإنسان السويّ؛ إنّ إعادة تكوين ظاهرة الانتماء في عالمنا الثالث تلعب دوراً كبيراً في السماح للمثقف أنّ ينتمي ويلتزم وينتسب ويوالي وفي الوقت عينه يفكّر وينتقد ويصوّب ويعارض، وما لم يتمّ تحديد هذا المفهوم الجديد فسيظلّ المثقف مشلولاً عن الحركة عند أوّل انتماء يمارسه في حياته؛ لأنّه بهذه الطريقة سوف يصبح منحازاً وغير موضوعي، فالعقل العربي والمسلم يرى أنّ كل نقد هو معارضة وكل مدح هو موالاة، والحال أنّه ليس كذلك إطلاقاً لو صوّبنا الأمور وصحّحنا المفاهيم المغلوطة.

أظنّ أنّه بهذه الطريقة قد نرفع هواجس الفريق الأوّل، ونحقّق مطالب الفريق الثاني، فنتجاوز الإشكاليّات المحقة عند الفريقين، دون التعليق التفصيلي على تمام الملاحظات السابقة.

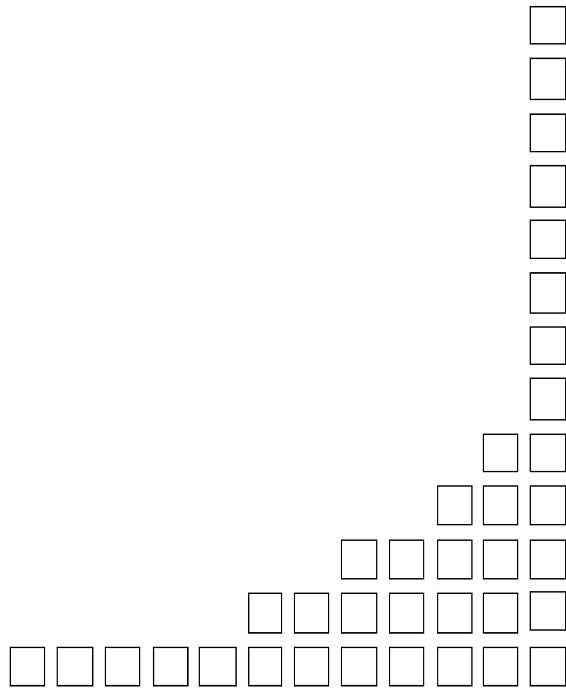
﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (آل عمران: ١١٠).





الفَصْلُ الأَوَّلُ

مطالعات في السياسة والإدارة في الإسلام



جدلية العلاقة بين النظم العقدية والإسلام السياسي
الإمام الخميني أنموذجاً

الشيخ مصطفى جعفر پيشه فرد

ترجمة: عمّار حمادة

تمهيد

بعد مضي أكثر من عقدين من الزمن على انتصار الثورة وعلى إقامة الحكومة الإسلامية في إيران، وبعد الدخول في العقد الثالث، تجري الآن تحليلات وتفسيرات مختلفة لأسس هذه الثورة الدينية وأهدافها، وللفكر الذي رفعت قيادة الثورة لواء الجهاد والمقاومة على أساسه، وأقامت على إثره النظام الإسلامي.

فماذا كانت رؤية الإمام الخميني قدس سره للدين، وعلى أيّة أهداف كانت تنطوي؟ وماذا هو توقّعه وانتظاره من الدين، والقيام بالثورة، وتشكيل الحكومة الإسلامية؟ هل تركّزت تطلّعاته على رفض الظلم والسعي لعزّة المسلمين، أم إلى أهداف أخرى مثل الديمقراطية والحرية، أم إلى التنمية الاقتصادية وتحسين الوضع المعيشي للناس؟ وحتى نؤسّس الحكومة الدينية هل من اللازم أن نلحظ الأهداف الدنيوية فقط، وبدون تلك الرؤية الدنيوية لا يمكن إقامة الحكومة؟ ألا يمكن أن تهتمّ الحكومة الدينية بالأهداف الدنيوية والأخروية معاً، وأن تتخذ من مقولة «تغيير المجتمع من الداخل والخارج» شعاراً لها؟ كيف كانت رؤية مؤسّس الدولة للثورة وللنظام السياسي؟ هل كان يرى أنّ الثورة والحكومة الإسلامية متعلّقةٌ بالدنيا ولا دخل لها بالثورة الأخروية التي تحصل داخل الإنسان؟ وهل اهتمّ فقط بتغيير وضع المسلمين عندما أقام الحكومة الإسلامية في إيران؟ وهل أن أقصى ما أمّله من الدين كان سعي مسلمي العالم إلى العزة وعدم التبعية لأيّ قوّة؟ أم أنّه كانت لديه أهداف أعلى وأسمى كان يسعى وراءها، وأنّ رؤيته للدين والثورة الدينية منبثقة من

الأهداف الدنيوية والأخروية معاً؟

وبالنسبة لتغيير وضع العالم، هل يمكن أن تكون هناك أهداف أخرى تسعى الثورة لتحقيقها، إلى جانب عزّة المسلمين كونها أحد الأهداف الأساسية للثورة، مثل الحريّة، والاستقلال، والتنمية الشاملة، ومحاربة الظلم في شتى أنحاء العالم؟ ما هو الهدف الذي سعى لتحقيقه قبل كلّ شيء وأكثر من أيّ شيء آخر؟ وعلى أيّ أساس متين كانت رؤيته الأولية والرئيسية مبنية؟

إن طرح مثل هذه الأسئلة يعزّز أبحاثاً مهمّة جداً حَرِيَّة بالبحث والتقويم، اعتماداً على السنوات الطويلة من تجربة الخميني وسعيه لإقامة الحكومة الإسلامية، وبناءً على سيرته النظرية والعملية بهذا الخصوص. حتى تكون رؤاه بهذا الاتجاه واضحةً وشفّافةً لرجال الفكر والأدب والثقافة، وحتى يُلْتَفَت إلى أنّ الجمهورية الإسلامية قامت ـ قبل كلّ شيء ـ على فكر الإمام الخميني، وتأثّرت به أكثر من أي شيء آخر، وهكذا نستطيع أن نقوم بتحليل هذه الظاهرة ـ الجمهورية الإسلامية ـ ودراستها وتوضيحها.

قد يكون القول بأنّ الإجابة على جميع الأسئلة السابقة تبدأ من «التوحيد» باعثاً على تعجّب القارئ العزيز، خاصّةً وأنّنا سوف نشرع في الإجابة عليها من خلال اقتطاعٍ مقطع تاريخي وتنقيب كلمات السيد الخميني أثناء وجوده في باريس.

سنورد في هذه المقالة جوابين للأسئلة المذكورة، أحدهما مختصر ومضغوط، والآخر مُفصَّلٌ وطويل نوعاً ما.

الجواب الإجمالي والمختصر نقتبسه من تحليلٍ لحديثٍ أجراه الإمام الخميني في باريس، والجواب المفصَّل يمكن أن نحصل عليه من خلال التأمّل في الجواب نفسه المقتبس، وسنبيّن فيه كيف يمكن في النظام المعرفي الخمينوي أن تحصل الثورة الإسلامية، وأن تقام الحكومة الإسلامية على أساس التوحيد؟ وكيف تتشكّل الأهداف والرؤى المرحلية والاستراتيجية؟ وكيف تُرسم طرق السعادة للإنسان في الدنيا والآخرة في ظلّ مثل هذه الحكومة؟

ثنائي العقدي والسياسي أو دور التوحيد في الدولة الدينية

عندما كان مراسل «التايمز» اللندنية يسأل الإمام الخميني عن عقائده وأفكاره، في نوفل لوشاتو ـ تلك الضاحية الباريسية التي كانت محلّ إقامته بعد خروجه من العراق،

عندما كانت انتفاضة الشعب الإيراني قد بلغت أوجها، والنصر لم يعد بعيداً ـ تلقّى هذه الإجابة: «إنّ أساس جميع العقائد، التي جاء بها القرآن ورسول الإسلامﷺ والخلفاء بالحقّ من بعده، وأهمَّ وأكثر اعتقاداتنا قيمةً هو التوحيد. فطبقاً لهذا الأصل، نعتقد أنّ الله تعالى وحده خالق الكون وجميع عوالم الوجود والإنسان، وأنّه مُطَّلعٌ على الحقائق، قادرٌ على كلّ شيء، ومالك لكلّ شيء»[1].

وبعد أن يبيّن أساس أفكاره جميعها على قاعدة التوحيد كأيّ مسلم آخر، ويعتبر هذه القاعدة أساس عمود جميع معارفه، يقوم في هذا الحوار باستخراج لوازم الإيمان التوحيدي ومقدّماته، مشيراً إلى التعاليم فائقة الأهمية التي يمكن استنتاجها منه.

في الواقع أنّ ما ذكره ـ بوصفه حصيلة التوحيد ـ يمكن أن يتلخّص بهذه الأسس التسعة:

١ ـ يجب أن يُسلم الإنسان فقط في مقابل الذات المقدّسة للحق، ولا ينبغي إطاعة أي إنسان إلاّ إذا كانت إطاعته طاعةً لله.

٢ ـ ليس لأيّ إنسان الحقّ في إجبار الآخرين على التسليم له.

٣ ـ ليس لأيّ فرد أن يحرم فرداً آخر، أو مجتمعاً ما، أو شعباً ما من الحرية، فيضع لهم قانوناً وينظّم أعمالهم وعلاقاتهم بناءً على فهمه ومعرفته الناقصة جداً، أو على أساس ميوله ورغباته الشخصية.

٤ ـ إن قانون التطوّر والتقدّم بيد الله، لأنّه هو الذي وضع قوانين الوجود والخلقة، وسعادة الإنسان والمجتمع وكمالهما يكمنان ـ فقط ـ في إطاعة القوانين الإلهية التي بُلِّغَت للناس من خلال الأنبياءعليهم السلام.

٥ ـ إنّ سلب الحرّية من الناس، والاستسلام أمام الآخرين يؤدّي إلى انحطاطهم وسقوطهم.

٦ ـ يجب على الإنسان أن يحطّم القيود والأغلال، وأن يثور ضدّ أولئك الذين يدعونه لأن يكون أسيراً لها، وأن يحرّر نفسه ومجتمعه حتى يكون الجميع عبيداً مربوبين لله فقط.

٧ ـ إنّ تعاليمنا الاجتماعية كانت ـ ومن الأساس ـ موجّهةً ضدّ القوى الاستعمارية وقوى الاستبداد، لأجل القيام بالتحرير المذكور.

(١) انظر: الإمام الخميني، صحيفة النور٤: ١٦٦ ـ ١٦٧، نشر وزارة الإرشاد الاسلامي، ١٩٨٢م.

٨ ـ جميع الناس سواسيةٌ أمام الله، فهو خالقهم، وجميعهم عباده، وأساس تفاضلهم وتمايزهم يقوم على التقوى والتنـزّه عن الخطأ والانحراف.

٩ ـ يجب محاربة كل ما يربك أو يشوّش أساس التفاضل في المجتمع، وكلّ ما يعطي الأهمية للامتيازات الفارغة والجوفاء.

إنّ هذه الأسس التسعة المذكورة هي التعاليم التي يمكن استنباطها واعتمادها من خلال التوحيد، في مجال الأمور الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، وهي تدلّ على أن النظام الديني المبتني على هذا الأصل ـ أي التوحيد ـ يمكن أن تتشكّل منه مجموعة مقولات مهمّة جداً وأساسية، كالحرّية، والمساواة، والعدالة، ورفض الظلم، ومحاربة الاستبداد والاستعمار والتمييز العنصري، والتي تُعتَبر من الحاجات الإنسانية الأساسية لأمس البشرية وماضيها، ولغدها ومستقبلها.

هذه المقولات من الاحتياجات الهامّة والمصيرية للإنسان في حياته، فهي التي تضمن فلاح المجتمع البشري وسعادته الأبدية، وفيها يزوّد الإنسان بالقوّة والاستحكام ما يستطيع به أن يرفع المتاعب جميعها عن كاهله، فكلّ هذه الآمال والاحتياجات كامنةً في كلمة التوحيد ولا يمكن الحصول عليها إلاّ منها.

لقد جعل الإمام الخميني التوحيدَ أساسَ تفكيره في المجال السياسي والنُظُم الاجتماعية، ومحور أفكاره تلك في حديثه المختصر والمفيد مع مجلة «التايمز» اللندنية، وشبّه النظم المختلفة بشجرة وجعل جذرها التوحيد.

إن قراءة التوحيد قراءة متأنية تعبر عند السيد الخميني عن أن التوحيد ـ ظاهراً ـ وإن جاء إلى جانب الأصول الأخرى كالعدل والنبوّة والإمامة والمعاد، بوصفه أحد الأصول الاعتقادية عند المسلمين، إلاّ أنّ واقع الأمر يشير ويدلّ على حقيقة أعلى وأسمى من ذلك، وهي أن جميع هذه الأصول ترجع إلى التوحيد، وأنّ معرفة الموحّد للنبي والإمام والمعاد تنبع من معرفته للمبدأ.

من هنا، وحيث إن الله هو الكمال المطلق، وهو مُنَزّه ومُبَرّأ عن كلّ نقص وقبح، نصل إلى أصل العدل ونبعِد الظلمَ والطغيان عن الساحة الربوبية، وبناءً عليه يغدو منشأ الاعتقاد بالعدل عين المعرفة التوحيدية.

من ناحية أخرى، بما أنّ هداية الإنسان إلى الخير والسعادة وتبيين المعرفة الصحيحة والسلوك اللائق به من لوازم الحكمة الإلهية وأحد أبعاد الربوبية، فسوف نصل

إلى أصل بعثة الأنبياء عليهم السلام وضرورة النبوة والإمامة، ومن ثم نستنتج طبيعة الارتباط بين معرفة الحكمة الإلهية وهذين الأصلين، كما نصل ـ بعد التفكير العميق في العدالة والحكمة الإلهية ـ إلى الإيمان بالمعاد؛ لأن العدالة والحكمة توجبان ـ مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة بعث الرسل وإرسال الكتب ـ ألاّ يكون الكافر والمؤمن، الفاسق والصالح على حد سواء، وكاستمرار للحياة الانسانية في الدنيا، فإن هناك مكاناً آخر يُجازى فيه الناس على تصرّفاتهم وأفعالهم، وهذا هو سرّ المقولة الخمينيّة المشار إليها من أن التوحيد هو منشأ جميع اعتقادات المسلمين، بل أهمّها وأقدسها.

قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴾(إبراهيم: ٢٤ ـ ٢٥)، لقد شبّه نظام الفكر الإسلامي في هذا المثال القرآني بشجرة أصلها كلمة «لا إله إلا الله» الطيبة، وهو أصل يُنبت أصولاً أخرى، وبنموه وارتواء تلك الشجرة تنمو أغصانها وأوراقها وتحمل أزهاراً وبراعم، وثماراً جنية. وكما قال العلاّمة الطباطبائي: «عندما يتّسع التوحيد فإنّه يصبح كلّ الإسلام، وإذا ضُغِط الإسلام فإنه يصبح توحيداً»[١].

إنّها معرفة الله التي أنتجت سائر العقائد والنُظُم المعرفية الدينية، وهي كالغرسة إن وجدت تربةً صالحة فإنّها تبدأ بالتنامي وإنبات الأغصان والأوراق وإعطاء الثمر، فالتوحيد محور النظام المعرفي والقيمي للفكر الإسلامي، وكلّما تكامل في روح الإنسان وتجذّر، كلّما تجلى فيه إيماناً، وظهر فيه سلوكاً وعملاً.

ليس الإقرار بكلمة الإخلاص والإيمان بالتوحيد عقيدةً وفكراً عقيماً لا يؤثر على سلوك الإنسان وأعماله، وليس له علاقة بسائر أفكاره ومبادئه، أو هو منفصل عن نظمه الاجتماعية والسياسية وقيمه الأخلاقية، فالمعرفة التوحيدية، فضلاً عن تأثيرها في المعرفة الوجودية، تصوغ ـ من ناحية أخرى ـ النظام القيمي للإنسان الموحّد، والمؤمن الموحّد ينظّم عمله على أساس القرب من الكمال المطلق والسلوك إلى الله، ويختبر منهجه على طبق ذلك، هدفه النهائي هو الله، ولأجل سطوع نور التوحيد في كلّ كيانه يقوم بصقل قلبه وتهذيب روحه وتصفية باطنه.

تقوم المعرفة التوحيدية بدور المنظّم للعلاقات الاجتماعية والحقوقية والسياسية،

---

(١) بحسب نقل الشيخ مصباح اليزدي في كتابه «التوحيد في النظام العقائدي والقيمي للإسلام»، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

وهكذا تكون السياسة أيضاً إحدى الساحات التي يؤثّر فيها الفكر التوحيدي، بحيث جُعلَت ضمن نطاق نظامه، وبناءً عليه، يتدخّل الفكر التوحيدي في قضايا المعرفة والأخلاق والسياسة، ويعمل تأثيره في هذه المجالات الثلاثة.

طبقاً لما ذُكِر، يشكّل التوحيد ـ عند الإمام الخميني ـ البناء الأساسي الموجِّه للفكر بشكل عام، ويُعتبر الجوهر الأساسي لثورته الدينية. فهو يؤمن، بأن التوحيد ليس يُصْلِح فقط باطن الإنسان، بل يوصل المجتمع أيضاً إلى الصلاح والفلاح، وعلى هذا الأساس يحقّق التوحيد ـ بالإضافة إلى العزة والكرامة ـ أموراً مهمّة أخرى، كعالم حرٍ وعامرٍ وخالٍ من أي فساد وظلم وتمييز عنصري، لا يتيسّر وجودها إلا من خلاله.

كان هذا جواباً مختصراً ومضغوطاً للأسئلة التي وردت في مقدّمة هذه المقالة، ونشرع الآن ـ وبالاستعانة بهذا الجواب الإجمالي ـ بالتفصيل أكثر.

في هذا المجال، سوف نبحث ـ أولاً ـ في الدرجات المختلفة للتوحيد في النظام الفكري الإسلامي، عندها سنقوم بإلقاء نظرة على رؤية الإمام الخميني قدس سره للتوحيد، لنصل إلى نظريّته الدينية وأفكاره بخصوص الثورة الدينيّة وتطلّعاته إلى الدين.

١ ـ المعرفة التوحيدية في النظام الفكري الإسلامي

كلمة «توحيد» مصدرٌ من باب تفعيل، ومعناه اعتبار الشيء وعدّه واحداً، وقد جاء في هذا الإستعمال باب تفعيل لإعلام القبول والإقرار، ولم يكن الهدف منه الإيجاد والجعل، كما هو الأمر ـ عادةً ـ عندما يكون الفعل متعدّياً، وكذلك جاء التوحيد في هذا الاستعمال على نسق التعظيم والتكبير، فكما كان معنى التعظيم عدّ الشيء عظيماً لا إيجاد العظمة فيه، كذلك التوحيد لا يعني جعل الشيء واحداً وإيجاد الوحدة فيه، بل الاعتقاد بالوحدة والواحدية.

في عرف المسلمين، عندما يُذكر التوحيد مطلقاً دون قيد فإنّ المقصود منه نفس الإيمان بوحدة مبدأ الخلق، أمّا الفلاسفة والمتكلّمون المسلمون فيرون للتوحيد مراتب، هي: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي.

أولاً ـ التوحيد الذاتي: وهو تنـزيه الساحة الإلهية عن الشريك أو التركيب، والإيمان بأن الحقّ ليس له جزء ولا نظير ولا مثيل، وهو واجد لأحديته وواحديته: «إنّه تعالى واحد أحدي المعنى»[1].

---

(١) راجع: الصدوق، التوحيد٩: ١٤٤، الباب: ١١.

ثانياً ـ التوحيد الصفاتي: ومعناه أنّ صفات الله، كالحياة، والعلم، والقدرة هي عين ذاته المقدّسة، وليست زائدةً أو عارضةً عليها، وأنّه منـزّه عن هذا النقص، أي عن كون الصفات خارج الذات وعارضة عليها، ذلك أنّ الكمالات ليست في داخل ذاته المقدسة، «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[1].

ثالثاً ـ التوحيد الأفعالي: ويعني أنّ خلق العالم كان مترافقاً ونظامٍ قانوني، وأنّه مبتنٍ على الأسباب والمسبّبات المغروسة في داخله، فكلّ شيء ناشئ عن إرادة الله ومتّصل بمشيئته، وظواهر الوجود ـ كبيرها وصغيرها ـ بما أنّها تمدّ يد الاحتياج إلى خالقها ومرتبطة به، وبما أنّه قائم بذاته ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، لذا لم تكن مستقلّةً، بل تأتي في المرتبة اللاحقة في التأثير، وكلّ أثر يمكن أن يظهر في موجود فهو بالفعل والقوة الإلهيين «لا مؤثر في هذا الوجود إلاّ الله».

إذن، فالتوحيد الأفعالي إيمان وإقرار بفقر ظواهر الوجود وتعلّقها دون أن يتعارض هذا الإيمان أو يرفض نظام العلية والمعلولية.

وللتوحيد الأفعالي فروع أبرزها:

ـ التوحيد في الخالقية: وهو اعتراف الموحّد وإيمانه بأنّ جميع موجودات العالم فقيرة ومحتاجة في وجودها إلى الفيض والتجلّي الإلهي، وأن الجميع مخلوق له، وأن ليس هناك خالق وموجد مستقل إلاّ هو:﴿ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ ﴾ (الرعد: ١٦).

ـ التوحيد في الربوبية: يقال باللغة العربية للمالك والمدبّر والمتصرّف «رب»، والمدبِّر هو الذي يتعهّد الأمر، ووظيفته تنظيم الأشياء بحيث تصل إلى النتيجة المرغوبة والمتوخّاة بالطريقة المناسبة، والغرض من هذا التوحيد الإيمان بأنّ تدبير العالم، ومن جملته الإنسان، بيد الله سبحانه، وأنّ بسط الخلق قد جُعِلَ تحت ربوبيّة خالق الوجود وتدبيره، وأنّ الإنسان ـ حتى بعد خلقه وإيجاده ـ لم يُفَوَّض له تدبير نفسه، بل يعيش ويحيا بالتدبير الإلهي[2] ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾(طه: ٥).

ويمكن دراسة التوحيد الربوبي ـ طبقاً لاعتقادات المسلمين وآراء علمائهم ـ ضمن قسمين هما: الربوبية التكوينية، والربوبية التشريعية.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١، ص٣٩، تحقيق صبحي الصالح.

(٢) انظر: جعفر السبحاني، محاضرات في الإلهيات: ٥٧ ـ ٥٩. وانظر: التوحيد في النظام العقيدي والقيمي للإسلام، مصدر سابق: ٢١ ـ ٢٣.

القسم الأول: **الربوبية التكوينية**: ويعني التوحيد فيها الإيمان بحقيقة أن التدبير والإدارة التكوينية للكون هي بيد الله، وليس هناك أيّ ظاهرة خارجية تحيد عن مجال ربوبيته. فكل شيء يسير بتدبير ربّ العالمين، من دوران الأفلاك وحركة المنظومات الفلكية، وحتى هبوب الرياح ونموّ النباتات وحركة النمل[1]، فهو واحدة من المراتب الدقيقة والصعبة للفكر التوحيدي، كما يعدّ إحدى حلقات السلسلة المتكاملة لمراتب التوحيد. ويكشف التدبّر والتفكّر في آيات القرآن الكريم عن أنّ الخلل العقدي عند الكثير من الكافرين والمشركين المعاصرين للأنبياء العظام كإبراهيم عليه السلام والنبي الخاتم صلى الله عليه وآله كان في إنكارهم لهذه المرتبة، ففي الوقت الذي كانوا فيه مؤمنين بالتوحيد الذاتي والتوحيد الخالقي ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥)، كانوا يتميّزون عن صفّ الموحدين بهذه المرتبة الحسّاسة من التوحيد الربوبي، من هنا كان احتجاج نبي الله إبراهيم عليه السلام على مشركي عصره بهذه الربوبية التكوينية لله ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (الأنعام: ٧٦).

القسم الثاني: **الربوبية التشريعية**: المرتبة السامية التي لا يصل بدونها التوحيد إلى نصابه اللازم هي الإيمان بالتوحيد في الربوبية التشريعية، هذا القسم من الربوبية يرتبط بالأفعال الاختيارية والإرادة الحرّة للإنسان.

إن تمايز الإنسان عن المخلوقات الأخرى يكمن في الإرادة المختارة التي أعطاها الله له، فهو يقوم بالسعي والاختيار من خلال إرادته الحرّة لأجل التكامل والتطوّر، ويمكننا تسمية حركة ما بأنّها حركة إنسانية فيما إذا انطلقت في ظروف تحكمها الحرّية والإرادة البشرية، وكلّما كانت هذه الحركة إجباريةً وبفعل الإكراه ـ أي دون رأي الانسان وتفكيره ـ فلا يمكن اعتبارها إنسانية.

وعليه، تقتضي الربوبية الإلهية ـ وبحكم أفعال الإنسان الإرادية والحرّة ـ أن لا تتركه وشأنه بعد أن أنعمت عليه بالإرادة الحرّة وأوصلته إلى حقّ الاختيار في مجال الفكر والإيمان الباطني وفي مجال العمل والسلوك الخارجي، وبعد أن جعلت في متناول يده أسباب إعمال هذه الإرادة الحرة جميعها، بل إن الله تعالى أرشده إلى الصراط المستقيم للفلاح وبيّن له الشقاء والسعادة، الخير والشر، ووضع له منهجاً للحياة الفردية والاجتماعية بغية الوصول إلى الكمال والتقدّم، لكي يؤمن ويقبل بإرادته على هذا الصراط

---

(١) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن١٠: ٤٨، و١٤: ٣٠٣.

المستقيم ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

وعلى أساس هذا التوحيد الربوبي التشريعي، يفترض بالإنسان إطاعة الله فقط أو من أمَرَ الله بطاعته، وأن يتّبع قانونه وأوامره فقط، وأن لا يقبل إرادة شخص آخر غيره سبحانه، أو قانون غيره وأوامره، وأن يعطيه وحده حقّ الأمر والتشريع(١)، فالإيمان بالربوبية التشريعية لله من المراحل الصعبة والحسّاسة جداً في الفكر التوحيدي، ولاجتياز هذه المرحلة بنجاح على الإنسان أن يواجه امتحاناً عسيراً وابتلاءً قاسياً؛ وذلك لأنه ينبغي عليه أن يُحَصِّل هذا الإيمان بإرادته الحرّة، وأن يتّبع الأوامر الإلهية، ويتجاوز ميوله ورغباته النفسية، وأن يسلك الصراط الإلهي المستقيم، وهذا عمل كبير جداً، ومهم في مسير التكامل والسعادة الإنسانية.

إنّ التأمُّل في انحراف إبليس ـ كما رواه القرآن ـ شاهدٌ على هذه الحقيقة، فقد اعتبره من الكافرين، ووصفه بأنّه غير موحّد: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة: ٣٤)، فمن أين بدأ كفر إبليس وانحرافه عن جادّة التوحيد؟

إنّ الذي يبدو ـ وفقاً للمصادر الدينية ـ أنّ ابليس كان مؤمناً بالذات الإلهية، لا منكراً لها، حيث عبد الله ستة آلاف سنة لا يُعلم أنّها من سنيّ الأرض، أم من سنيّ السماء التي يومها كألف سنة(٢)، فإبليس كان مؤمناً بالمبدأ والمعاد، ولذلك نجده يستمهل الله إلى يوم القيامة ﴿ قَالَ أَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ﴾ (الأعراف: ١٤)، ومشكلة إبليس لم تكن في أيّ من التوحيد الذاتي أو الصفاتي أو الخالقي أو الربوبي التكويني، بل ما أوقع ابليس نفسه فيه وما أخرجه من زمرة الموحدين إنّما هو عدم إيمانه بالربوبية التشريعية، فلم يكن ليعتبر الأمر الإلهي مطاعاً دون نقاش؛ ولذلك عندما وجده غير موافق لميوله النفسانية ومشتهياته الباطنية وقع في الكفر.

هذه الحقيقة القرآنية تبيّن حساسية طريق التوحيد في الربوبية التشريعية وصعوبته، التي نؤمن بها على أنّها نصاب التوحيد وحدّه الذي على أساسه يعتقد الموحِّد أنّ الله وحده يستحقّ الطاعة، وأنّ شرعيّة كلِّ سُلطة سياسية وكل قانون إنما تؤخذ من هذا المبدأ الإلهي. وإلاّ فسيكون كلّ جهاز سياسي وحقوقي مجعول في عرض التشريع الإلهي واقعاً في تعارض واضح مع نظام التوحيد.

---

(١) انظر: السيد محسن الخرازي، بداية المعارف الإلهية١: ٥٦.

(٢) نهج البلاغة، نقلاً عن التوحيد في النظام العقيدي والقيمي للاسلام، مصدر سابق: ٢٤.

ومن هنا، يتّضح الارتباط بين مقولتي التوحيد والسياسة اللتين تبدوان غير مرتبطتين، أو أنّ ارتباطهما غير مأنوس، كما ويتضح دور التوحيد في التفكير السياسي للإنسان الموحّد الذي قبلَ جميع مراتب التوحيد ودرجاته ـ من التوحيد الذاتي والصفاتي إلى التوحيد في الربوبية التشريعية ـ وآمن بها.

وعليه، يمكننا الآن بعد هذا السرد المقتضب دراسة النظرية المعرفية للدين عند الإمام الخمينيقدس سره، ثم تحليل رؤيته للثورة الدينية بالاعتماد على كلمة التوحيد ودورها في المنظومة الفكرية عنده، لنقوم ـ عقب ذلك ـ بمراجعة التوحيد في بناءاته الفكرية والسياسية.

٢ . التوحيد في فكر الإمام الخميني

كما قال الإمام الخميني في معرض جوابه لمراسل صحيفة «التايمز» عندما عرَّف الأساس والمبنى الفكري الذي يحمله: «إنّ أساس جميع العقائد، وأهم وأكثر اعتقاداتنا قيمة هو التوحيد»[1]، فإن استعراض أفكاره في المقطع الزمني الحسّاس من تاريخه المليء بالمتغيرات يوصل ببساطة إلى نفس هذه الحقيقة، حيث إن أكثر مؤلفاته قبل سنّ الأربعين من عمره تدور حول محور التوحيد، وتختصّ بالموضوعات العرفانية المرتبطة به.

فنتاجاته المهمة، مثل «شرح دعاء السحر»، و«مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية»، و«التعليقة على الفوائد الرضوية»، و«التعليقة على شرح فصوص الحكم»، و«مصباح الأنس» و«شرح الأربعون حديثاً»، جميعُها كتبت في المقطع الزمني الذي لم يكن قد تصدّى فيه للمرجعية، والذي كان خلاله مشغولاً بالتدريس والكتابة في مدينة قم، ولم يكن قد بدأ بالتصدّي للشأن السياسي بشكل واضح وفعَّال.

وهذه الحقيقة تحكي عن اشتغال قلبه وميله الباطني آنذاك إلى موضوع التوحيد أكثر من أيّ موضوع آخر، وهذاما نفهمه أيضاً من سيرته على الصعد الدينية والسياسية المختلفة، وقد رافقه هذا الميل إلى آخر أيّام حياته، وعلى أساسه فَهِمَ العالمَ والإنسان والدين والسياسة، وكلَّ موضوع مفترض آخر.

تأثّر السيد الخميني في ميدان الفكر التوحيدي بالقرآن الكريم وأهل البيتعليهم السلام أكثر من أيّ شيء آخر، ثم بالعرفاء المسلمين، وكان يقوم بتحليل التوحيد وتبيينه على أساس تعاليم القرآن وأحاديث المعصومينعليهم السلام. فهو وإن قام في بعض الموارد بإثبات المبدأ

---

(١) انظر: صحيفة النور، مصدر سابق٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

بالاستفادة من برهان النظم، أو برهان الإمكان والوجوب، وأن الممكنات تحتاج بأصل وجودها الى الواجب[١]، إلا أنّه كانت لديه في مباحث المبدأ ومعرفة التوحيد ميلاً أقوى وأوضح إلى الفطرة، تبعاً لأستاذه الحكيم آية الله الشاه آبادي رحمه الله.

فعلى أساس هذا الاعتقاد ـ أي أنّ لفطرة الإنسان تعلّقاً بالكمال المطلق، وأنّ الإنسان بفطرته يتنفّر من كل نقصٍ وعيب، ويسعى إلى الكمال المطلق ـ يمكن الوصول إلى معرفة المبدأ وإثبات التوحيد[٢]، إنِ عشق الكمال المطلق والتنفُّر والانزجار من النقص من المسائل الفطرية عند الإنسان، ومن هذه الفطرة نستطيع أن نثبت الهويّة المطلقة الإلهية، فالهدف من عشق الكمال المطلق أنّ الأشياء المرغوبة التي نراها بين الناس، كالثروة، والسلطة، وحبّ العلم، وغير ذلك، والتي يبحث كلٌّ شخص عن محبوبه بينها، ويظن أنّه محبوبه الواقعي ـ وحيث إنّ الفرق بين الناس هو في تعيين مصداق المحبوب وتحديده ـ عندما يرجع إلى فطرته فإنّه لا يقنع بهذا المحبوب، وإذا وجد شيئاً أكمل منه فإنّ قلبه يتعلّق به مباشرة.

إنّ نور الفطرة هو الذي يهدي الإنسان إلى الكمال الذي لا عيب ولا نقص فيه، وهذه الفطرة نفسها هي منبع جميع حركات الإنسان ومساعيه، وهي مصدر طاقة تحمّله للمشاق في هذا العالم، إنّ اختلاف الناس إنّما يقع فقط في تعيين المحبوب الواقعي، فكلّ إنسان يتخيّل كماله ومطلوبه في شيء، فالطالب للسلطة إذا استطاع أن يحكم جميع بلاد العالم لا يكتفي بذلك، بل يتوجّه قلبه إلى حكم بلاد أخرى، لأنّ قلب الإنسان متوجّه إلى الكمال الذي لا نقص فيه، وإلى العلم الذي لا جهل فيه، وإلى القدرة التي لا عجز فيها، وإلى الحياة التي لا موت معها، فالجميع عاشق للكمال المطلق وليس هناك من معشوق سوى الذات الكاملة المطلقة، التي هي مورد توجّه الفطرة. هذا هو حكم الفطرة، وأحكام الفطرة في أوضح البديهيات.

في تفسيره لسورة التوحيد، اعتبر الإمام الخميني قدس سره في المرحلة الأولى أن ضمير «هو» إشارة إلى الهويّة المطلقة الإلهية، وأن هذه الهوية المطلقة هي مركز توجّه فطرة الإنسان ومطلوب الجميع ومعشوقهم. ثم اعتبر في المرحلة الثانية أنّ الهوية المطلقة تثبت ستة صفات من أوصاف الباري تعالى، أشير اليها في تتمّة هذه السورة المباركة وهي: ١ ـ الله: مجمع جميع الكمالات. ٢ ـ الأحد: البساطة وعدم التركيب. ٣ ـ الواحد: عدم وجود نظير

---

(١) انظر: الأربعون حديثاً: ١٩٥، الحديث ١٢، وتفسير سورة الحمد: ٩٨ ـ ١٠١.

(٢) الأربعون حديثاً: ١٨١، الحديث ١١.

ومثيل (لازم الأحدية). ٤ ـ الصمد: التنـزّه عن كل عيب ونقص. ٥ ـ لم يلد: ليس له ولد. ٦ ـ لم يولد: لم يلده أحد[١].

وهكذا تثبت سورة التوحيد (الإخلاص) ـ بإلهام من الفطرة الباحثة عن الكمال ـ التوحيد في مراتب الذات والصفات والأفعال.

نصل بعد هذه المرحلة إلى بيان التوحيد الأفعالي عند الإمام الخميني، فقد اعتبر، عند بيانه مسألة التوحيد الأفعالي الدقيقة جداً والغامضة، بإلهام من الكتاب والسنّة، أنّ العلاقة بين الوجود وبين الله علاقة خاصّة، ومميزة يُعَبَّر عنها بالتجلّي والظهور، وهذه العلاقة تختلف اختلافاً ماهوياً ملفتاً عن باقي أنواع العلائق الأخرى المعروفة لدى الإنسان[٢].

ومن أهم نماذج العلائق المعروفة للإنسان العلاقة الوجودية بين الأب والإبن، وبين شعاع الشمس وقرصها، وبين الحواس ـ كالسمع والبصر ـ والنفس، ففي هذه الأمثلة الثلاثة المذكورة، نلاحظ الانفصال والبينونة مشهودين في الأول، حيث لا نجد فيه علاقة تكوينية شديدة، أمّا في الثاني، ولو أنّ العلاقة أصبحت أعمق إلاّ أنّ التمايز مشهود فيه أيضاً، أمّا في المثال الثالث فيظهر الارتباط الكامل والعلاقة القوية بحيث يدرك الإنسان بالعلم الحضوري ويرى بالشهود أنّ للنفس إحاطة قيوميّة، من الجوانب جميعها، بقواها وحواسّها، وأنّها متّصلة بها من جميع الجوانب أيضاً.

بالرغم من ذلك، يعتبر الإمام الخميني أن العلاقة بين ظواهر العالم وبين الله سبحانه أدقّ من هذا كلّه، بل ويعتقد أن هذه العلاقة غير قابلة للبيان والوصف، لأنّ الألفاظ لا تستطيع أن تتحمّل تلك المعاني، وإذا أردنا أن نخبر عن هذه العلاقة أو نصوغها في قالب الألفاظ، فالأفضل أن نعبِّر عنها بالظهور والتجلّي الموجود في كلمات العرفاء، والذي يمكن أن نشاهد نماذج منه في آيات القرآن وبعض الأدعية المأثورة.

ومن جملة هذه التعابير ما جاء في الآية الشريفة: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾ (الأعراف: ١٤٣)، ففي هذه الآية كلام عن تجلّي الله سبحانه لموسى عليه السلام. ونشاهد مثل هذه التعابير في دعاء السّمات، والمناجاة الشعبانية، فالله يقسم في دعاء السّمات: «وبنور وجهك الذي تجلّيت به للجبل فجلعته دكّاً وخرّ موسى صعقاً» حيث يشير إلى قصّة موسى عليه السلام نفسها التي نقلها القرآن الكريم، وفي المناجاة الشعبانية

---

(١) المصدر نفسه: ١٨٥.

(٢) تفسير سورة الحمد: ١٧٥ ـ ١٨٨.

أيضاً نقرأ: «إلهي واجعلني ممن ناديته فأجابك، ولاحظته فصعق لجلالك، فناجيته سرّاً».

يتحدّث الفلاسفة والفقهاء عن العلّة والمعلول، والخالق والمخلوق، والأثر والمؤثر، ليبيّنوا علاقة عالم الوجود بالله تعالى، أمّا الكتاب والسنّة فقد عبَّرا بالتجلّي والظهور؛ لأنّ ذلك يوصلنا بشكل أفضل إلى حقيقة الموضوع، من هنا نجد أنّ القرآن الكريم عندما أراد وصف الله بأنّه نور السماوات والأرض قال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾(النور: ٣٥)، ولم يقل: «بالله تستنير السماوات والأرض» لأنّ هذا التعبير ـ برأي الإمام الخمينيّ ـ يحكي عن نوع من التغاير والانفصال، فيما نفهم من تعبير ﴿نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ أنّ السماوات والأرض هما ظهور نور الله، بمعنى آخر تجلّي الله، وأن جميع الموجودات ـ علاوة على أنّها نور من نور الله ـ ليست شيئاً بحدّ ذاتها، كما لا استقلال لها.

فالاستقلال معناه خروج الموجود عن حدّ الإمكان ودخوله حدّ الواجب ومرتبته، فيما شعاع الوجود ذاك والتجلّي الذي وجدت به الموجودات لو عُدِم فسوف تصبح الموجودات كلّها عدم؛ أي تخرج عن حالة الوجود وتعود إلى حالتها الأولى؛ لأنّ استمرار الوجود يكون بتجلّيه هذا، أي تجلي الحقّ تعالى، وبه يوجد العالم كلّه، فهو ـ إذاً ـ مبدأ حقيقة الوجود[1].

وطبقاً لما ذكرناه باختصار، نصل إلى تحديد رؤية الإمام الخميني للوجود، إذ يعتبر العالم تجلٍّ للحقّ سبحانه، وأنّه عين الربط والتعلّق به سبحانه، وقد برهن على هذه الرؤية جيداً في الحكمة المتعالية الصدرائية على أساس نظريّة الإمكان الفقري، وهي التي بيّنت كيفية العلاقة بين العلّة والمعلول[2].

إنّ فعلية ومبدأية واجب الوجود في الفكر الفلسفي الخميني لا تشابه عليّة الفواعل الطبيعية التي يتصرّف فيها الفاعل في موادّ الموجودات، فليس الله كالنجّار والبنّاء، بل يوجد الأشياء بنفس الإرادة بدون سابقة، وعلمه وإرادته هما علّة ظهور الأشياء ووجودها.

وهناك مثالان يمكنهما ـ إلى حدّ معين ـ توضيح هذه العلاقة، أحدهما مثال موج البحر. فالموج ليس شيئاً خارجاً عن البحر، والبحر عندما يكون مائجاً إذا نظرنا اليه نرى شيئين: البحر، وموج البحر، فالموج مفهوم عارض على البحر، ولكن واقع الأمر أنّه ليس شيئاً آخر غيره، إذاً موج البحر عينه، العالم أيضاً موج، والمثال الثاني علاقة الذهن

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٢ ـ ١٠٣، و١٧٥ ـ ١٨٨.

(٢) انظر: الأسفار الأربعة ٢: ٢١٦.

بالإنسان نفسه، حيث يوجد ـ بمجرد الإرادة النفسية والتصميم ـ الصور الذهنية، مظهراً ما في باطنه[1].

يصرّح الإمام الخميني بأنّ هذه المطالب هي مسائل التوحيد المطلق، وهي وإن ثبتت بالبرهان إلاّ أنها تحتاج إلى المشاهدة، لأنّ البرهان حجاب ومانع عن الرؤية بل هو عمىً، لذا يفترض أن يبلغ هذه القضايا القلبُ نفسه، فهو كالطفل يجب أن نعلّمه كلمةً كلمةً (كالتهجّي)، كذلك من يريد إدراك هذه المسائل بعقله يجب أن يلقّنها قلبَه، وعندما تصل الى القلب بالتكرار والمجاهدة وأمثالها سيؤمن عندها بأنّه «ليس في الدار غيره ديّار»، وإذا لم يحصّل ذلك فإنّه على الأقل لا ينكره، فلا ينبغي على الإنسان أن ينكر كلّ ما لا يعلم، بل يجب أن يحتمل ذلك «كل ما قرع سمعك ذره في بقعة الإمكان»، أي لا تردّه[2].

ومن يتأمّل صفحات حياة الإمام الخميني{قدس سره} يجد بوضوح أنّه ـ علاوة على البرهان ـ سار خطوات طويلة في مسير شهود الحقائق والأسرار العالية، وأنّه أورد إلى قلبه كلّ ما كان قد توصّل إلى إثباته بالبرهان الفلسفي والتأمّل العقلي وآمن به، إنّ هذا الإيمان بالتوحيد، واليقين الشهودي بالكمال المطلق ليس فقط الجوهر والأساس لكلّ أفكاره في الميادين المختلفة السياسية والفلسفية والاجتماعية والدينية وغيرها، بل هو أيضاً المبنى الأصيل الذي يجب أن تفسّر على أساسه مواقفه وأعماله السياسية وغير السياسية جميعها، وأن تدرس طبقاً له.

إنّ ما جعل الإمام الخميني في هذا المقام، وما ميّزه عن الآخرين، وزرع فيه النظرة العميقة، والصلابة والشجاعة، والزهد، والهمّة العالية، والاعتماد على النفس، والعبادة والخضوع لله، وحبّ الناس، وحريّة الفكر، وبساطة العيش، والعشرات من الخصال الحميدة والمميزات البارزة الأخرى، وما مكّنه من أن يقف أمام الأعداء كالجبل الشامخ ولا يتردّد للحظة واحدة، وأن يتغلّب على الخوف ويكشف مكائد الأعداء ـ ما جعله هكذا ـ ليس إلاّ فكره التوحيدي.

فقد أنصت بكلّ وجوده ـ أكثر من الجميع ـ الى الموعظة الإلهية: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ﴾ (سبأ: ٤٦)، وقد أحدث في داخل نفسه ثورةً، وأمسك بزمام شيطان نفسه الأمّارة بالسوء، ولأنّه كان قد قام بذلك «القيام لله»، فقد وجد حقّاً

(١) تفسير سورة الحمد: ١٥٩ ـ ١٦١.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٣ ـ ١٦٤.

وعرف شهوداً أن الطريق الوحيد للإصلاح الداخلي (الباطني) والخارجي (الظاهري)، إصلاح النفس والعالم، إصلاح الدنيا والآخرة، هو في نفس هذا «القيام لله». فطبّق أوّلاً القيام «الباطني» الداخلي وأنقذ نفسه، وعندها تحرّك لإنقاذ أمته، فبيّن لها طريق القيام لله من خلال إيمانه بوجوب تحرير الناس من نير جميع القيود الخارجية والداخلية، فأطلق مثل تلك الصرخة المدوية بوجه إعداء الوطن والدين، كالنظام الشاهنشاهي وأمريكا وإسرائيل، الذين كانت أفكارهم لا تهزّ إلاّ الآخرين، إنّ تصميماً، كإسقاط النظام الديكتاتوري ومواجهة مستكبري العالم، لا يتخذه إلاّ الموحّدون في هذا العالم، حيث لا يستطيع أي سياسيّ أن يفكّر فيه مجرّد تفكير.

ومن الطبيعي أن يستدعي البحث في التأثيرات الميدانية لهذه النظرة التوحيدية في مجال السياسة وإقامة النظام الديني مجالاً أوسع، باستقراء حياة هذا الرجل الكبير، نوكله إلى موضعٍ آخر.

٣ ـ دعوة الأنبياءعليهم السلام الأسس والمبادئ

من المسائل البارزة والأساسية في فكر الإمام الخمينيقدس سره اعتبار التوحيد هدف بعثة الأنبياءعليهم السلام. يقول في هذا المجال: «ما بعث لأجله الأنبياءعليهم السلام هو نشر التوحيد بين الناس ومعرفة العالم، وكلّ شيء آخر يعتبر مقدّمةً لهذا»[1]، ويؤكد في مكان آخر: «جميع مقاصد الأنبياءعليهم السلام ترجع إلى كلمة واحدة، هي معرفة الله»[2].

طبعاً نظرية أن «الله هو هدف بعثة الأنبياءعليهم السلام» قال بها بعض الكتّاب المعاصرين، لكن الشرح والتفسير الذي وضعوه لها يختلف مع رؤية الإمام الخميني[3]، فهم يقولون: إنّ إبراهيمعليه السلام بصفته مؤسّس مذهب التوحيد لم يتحدّث مع نمرود سوى في عبادة الله، ولم يتدخّل في موضوع ملكه، وبناءً على ما تعكسه الثقافة البشرية فإنّه حطّم قصر الشرك وهاجر إلى وادٍ غير ذي زرع ليبني هو وأولاده بيت الله، وليقيموا فيه الصلاة، وهكذا موسىعليه السلام لم يكن يعير اهتماماً لمُلك فرعون، ولم يكن يقصد الإطاحة به وإزاحة عرشه، بل طالبه باللين أن يترك بني اسرائيل[4].

---

(١) صحيفة النور ٢: ٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه ١٩: ٢٨٣.

(٣) راجع كتاب «الآخرة والله هدف بعثة الأنبياءعليهم السلام» لمهدي بازركان.

(٤) المصدر نفسه: ٢٦ ـ ٣٩.

ويقبل هذا التفسير أنّ دافع الأنبياءعليهم السلام كان الثورة على عبودية الإنسان والسير بالناس الى الخالق الحقّ، ولكن يمكن أن يقال فيه أيضاً: إنّ الوصول إلى مجتمع التوحيد ومحورية الله لا يقتضي من الأنبياءعليهم السلام تدخلاً في عروش الظالمين وتيجانهم، والمشكلة الأساسية في هذا التفسير أنّ التوحيد الأصيل قد بُتِرَ فيه وترك في منتصف الطريق، لأنّه توقّف عند التوحيد الذاتي والصفاتي كحدّ أكثر، دون أن يرتقي إلى مراتبه العالية والنهائية، حيث يعتبر التوحيد في الربوبية التشريعية المرحلة الأساسية وحدّ النصاب في التعارض مع الميول والنوازع النفسية للإنسان مقابل التوحيد؛ وذلك هو ما جعل هذا التفسير في القطب المخالف لفكر الإمام الخميني.

يعتقد الإمام الخميني أنّ «مناهج التوحيد والأديان السماوية ترتبط بجميع أبعاد وجود البشر، فقد وضعت برامج للإنسان من قبل ولادة الجنين، ونظام لتشكيل الأسرة، وكيفية التربية، وحتى الأبعاد الأخرى لحياته في العالم»[١]، ويقول في شرحه وتفسيره لهدف الأنبياءعليهم السلام، ضمن نطاق إرسالهم لإصلاح الإنسان وإعداده إعداداً صالحاً: «إنّ إقامة العدل هي نفس عملية إعداد الإنسان»، لأنّ العدل والظلم سلوكان يصدران من نفس الإنسان، «وإقامة العدل هي تحويل الظالم الى عادل»[٢].

إنّ تشكيل الحكومة والتدخّل في السياسة ـ في هذه القراءة ـ من أهداف الأنبياءعليهم السلام، لكن لا الأهداف والغايات النهائية، فالحكومة هدف مرحلي ووسيلة للوصول إلى الأهداف العالية والسامية.

لاحظوا هذه الكلمات للإمام الخميني: «لم يأت الأنبياءعليهم السلام ليقيموا الحكومة فقط، فماذا يريدون من الحكومة؟ هم يريدونها طبعاً، ولكن ليس بمعنى أنّهم أتوا ليديروا الدنيا، فالحيوانات لديها دنيا ويديرونها أيضاً، إنهم يريدون نشر العدالة طبعاً، وهذا هو نفس إراءة صفة الحقّ تعالى، فالذين يمتلكون البصيرة يهدفون إلى تأسيس الحكومة، حكومة عادلة، ولكن ليس هذا مقصدهم النهائي، فهذه كلّها وسائل كي يصل الإنسان إلى مرتبة أخرى، جاء الأنبياءعليهم السلام لأجل إيصاله إليها»[٣].

بناءً على هذا، ثمّة مجموعتان من الأهداف المرسومة للأنبياءعليهم السلام، وليستا في

---

(١) صحيفة النور٦: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) تفسير سورة الحمد: ١٢٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٤.

عرض بعضهما، بل في طول بعضهما بعضاً، حيث ينبغي العبور من مرحلة للوصول إلى مرحلة أعلى، وأسمى هدف كان﴿قدس سره﴾ ذكره بكلمة واحدة تحت عنوان «معرفة الله»، أمّا إصلاح الإنسان وتربيته فهما جزء من أهداف الأنبياء﴿عليهم السلام﴾، لكنّه لأجل الوصول إلى التوحيد الأصيل عينه﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾ (الجاثية: ٢٣).

إنّ محورية الأنا عند الإنسان لا تجتمع مع التوحيد، لذلك فالوصول إليه يمرّ عبر هذا المسير، فإقامة العدل وتشكيل الحكومة، والتدخّل في الأبعاد الاجتماعية للحياة الإنسانية، والتي هي أيضاً من أهداف الأنبياء﴿عليهم السلام﴾ إنّما هو لأجل تربية الإنسان، والإنسان الحائز على هذه التربية هو الهدف الأسمى لحركة الأنبياء﴿عليهم السلام﴾، لأنّه الموحِّد الواقعي.

ويمكن تلخيص المراحل الثلاث الآنفة الذكر على الشكل التالي:

إقامة العدل وتشكيل الحكومة ← تربية الإنسان ← معرفة الله ونشر التوحيد.

ونشر التوحيد في نظريّة الإمام الخميني، تماماً كمعرفة الله، هو المقصد الأسمى لحركة الأنبياء﴿عليهم السلام﴾، ولأجل الوصول إلى هذا الهدف كان لديهم وظيفتان أساسيتان: الأولى: تحرير الناس من أسر النفس (الشيطان الداخلي)، والثانية: تحرير الناس من أسر الظالمين (الشيطان الخارجي)، وتظهر هاتان الوظيفتان بشكل واضح في سيرة الأنبياء الإلهيين﴿عليهم السلام﴾ كموسى، وعيسى، والنبي الأكرم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فقد كان نهج النبي عيسى﴿عليه السلام﴾ كذلك أيضاً، وإن لم يظهر ذلك في تعاليمه فبسبب عمره القصير وعدم تماسه الطويل مع الناس[١].

لقد استقى الخميني هذا المفهوم من المباني التوحيدية التي بلورتها الآيات القرآنية، فالقرآن الكريم عندما يبيّن هدف البعثة يقول:﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ (النحل: ٣٦)، فاجتناب الطاغوت إلى جانب عبادة الله أحد أهداف البعثة، وهذا ما نشاهده في مجاهدة الأنبياء﴿عليهم السلام﴾ للطواغيت والمستبدّين إلى جانب دعوتهم التوحيدية، فلو أنّ إبراهيم﴿عليه السلام﴾ لم يتحدّث مع نمرود إلاّ عن عبادة الله وما كان له دخل بملكه، أو أن موسى﴿عليه السلام﴾ كإبراهيم لم يكن له دخل بملك فرعون، أو أنّ نبي الإسلام الذي دعا الناس للتوحيد لم يكن له دخل بالمتسلّطين على الجزيرة العربية وأصحاب القدرة والنفوذ، فكيف يمكن أن نفسّر الحروب التي جرت بين الموحّدين والمشركين على طول التاريخ؟!

عندما أعلن الرسول الأكرم﴿صلى الله عليه وآله﴾:﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾(الكافرون: ٦) لماذا وقفوا بوجه هذا الإعلان العقلائي وقاموا باضطهاده هو وأصحابه؟ وعندما كان إعلانه:﴿ لَآ

---

(١) صحيفة النور ١٨: ٣٢ ـ ٣٣.

إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فلماذا قام هو وأصحابه بمحاربة هذا الفكر؟ لو كان هناك فكر لا دخل له بمنافع أرباب المال وأرباب السلطة والمزوّرين ولا تشمّ منه رائحة تهديد لهم ـ هو عقيدة وفكر صرف ـ أفلا ينبغي على مخالفيه عدم إبداء ردّة فعل تجاهه، وعدم الانجرار والإعلان عن معاداته؟ فحتّى عندما تؤول الأمور إلى العنف بسبب إحدى النظريّات العلمية في ميدان العلوم التجريبية، كدوران الأرض حول الشمس، يكون السبب يكون ـ بلا شك ـ التهديد الذي يطال منافع الأقوياء ومصالحهم.

لذلك إذا كان الفكر التوحيدي الأصيل بصدد الانتشار في المجتمع، فإنّه يحمل في داخله جوهرة يربيها فتنتج آثاراً ولوازم لا يستطيع أرباب المال والسلطة أن يقبلوها، ولا يستطيع أهل التزوير تحمّل وجودها، إنّ لوازم التوحيد الأصيل وآثاره تأخذ بيد الموحّد إلى ميدان المجتمع، وتجعله في حرب مع منافع الطواغيت لأجل إقامة العدل، وبسط القسط، وتحرير الإنسان من الظالمين.

بدون شك، إنّ التوحيد ـ بكل طاقته وبجميع درجاته التكوينية والتشريعية ـ عندما يقتصر على الذكر اللساني فقط ولا يجمع الناس، لن يتعارض مع منافع المشركين وعبدة الأصنام، كما لن يقوم بأيّ تحرّك ضدهم؛ لأنّه لن يواجه وسوف يبتعد عن مقولة السياسة والسلطة.

لقد كان السرّ في نعت القرآن الكريم اليهودَ والنصارى بالمشركين؛ أنّهم كانوا يقبلون كلام رهبانهم وقساوستهم دون نقاش، ويعصون الأوامر الإلهية، قال تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (التوبة: ٣١).

يقول السيد الخميني:«لم يرد الأنبياء عليهم السلام الحرب، ولم تكن دعوتهم للسيطرة على بلد ما»[١]، لكن جاءوا ومعهم برامج لأبعاد الوجود الإنساني جميعها بغية وضع الإنسان في خطّ كلمة الله.

في العقائد الأخرى غير التوحيدية والتي يجري الحديث فيها عن السياسة والسلطة، غالباً ما يكون الهدف حفظ الدنيا وإرساء النظام، وليس هناك مجال للمعنويات أو الاهتمام بباطن الإنسان، بخلاف العقائد التوحيدية والأديان السماوية التي تهتمّ بأبعاد الإنسان قاطبتها، ابتداءً من شرائط الزواج، وأحكام العمل وآدابه، إلى الولادة والإرضاع والتربية، وذلك لأن الأديان الإلهية تهتمّ بأبعاد الإنسان عمومها، كما جاءت لأجل تربية البشر[٢]. وضمن هذا الإطار يمكن أن تنجلي صورة الاهتمام بالسياسة في دعوة الأنبياء عليهم السلام.

---

(١) المصدر نفسه١٩: ٢٨٣.

(٢) المصدر نفسه٦: ١٦٣ ـ ١٦٤.

٤ . جدليّة التوحيد والسياسة

مرّ معنا في بيان المراتب المختلفة للتوحيد في النظام المعرفي للإسلام، أن الربوبية التشريعية تمثّل إحدى أبعاد الربوبية الإلهية، وعلى أساسها يصل الموحّد إلى الإيمان بأنها كما تقتضي جعل الإرادة الحرّة ووسائلها في متناول الإنسان، كذلك تقدّم له البرنامج العملي والمنهج السلوكي الصحيح الذي يستطيع بمتابعته نيل السعادة والفلاح الأبديّين.

بناءً عليه، يجب على الإنسان أن يتّبع الأمر الإلهي فقط حتى يحصل على السعادة، وهكذا يكون التوحيد في التقنين في الحاكمية أحد أبعاد الربوبية التشريعية، ولهذا عندما يتحدّث الإمام الخميني ـ وفقاً لذلك ـ عن شرعية الحكومة وحقّ الحاكمية، يذهب إلى أنّ تأسيس الحكومة والنظام السياسي أحد حاجات البشر الضرورية، بل هو من أحكام العقل الواضحة.

إلا أنّه يحسن ـ بحكم العقل ـ تأسيس الحكومة، التي يلزم منها قيادة الناس، من قبل من هو مالك جميع الأشياء، وكلّ تصرف فيها يكون تصرّفاً في ملكه. ومثل هذا المالك ليس إلا إله العالم المالك لجميع الموجودات وخالق السماوات والأرض، وعليه، فكلّ حكم يتّخذه وكلّ تصرف يجري على يديه فهو يتمّ في مملكته، وإذا فوّض الحكومة لشخص ـ عبر الأنبياء عليهم السلام ـ وجعل حكمه ملزماً ينبغي على الناس اتّباع هذا الشخص، ولا يفترض بالانسان قبول غير حكم الله أو الاعتراف بغير المفوّض من قبل الله، إذ الآخرون بشرٌ مثله لديهم الشهوة والغضب والشيطنة والخداع، ولا يبتغون إلا منافعهم الشخصية، بل ويضحّون بمنافع الآخرين لأجلها[1].

من هنا، أثبت الإمام الخميني التوحيد في الحاكمية السياسية بالبرهان العقلي المتقدّم، كما اعتبر الآيات (السياسية) في القرآن شاهداً عليه أيضاً، ومن جملة هذه الآيات: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ (المائدة: ٤٤)، ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ (المائدة: ٤٥)، ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ (المائدة: ٤٨)[2].

هكذا وضع الإمام الخميني الحاكمية السياسية أيضاً تحت غطاء التوحيد؛ بالاستناد إلى البرهان الفلسفي، وبالتأكيد على وجود غريزة حبّ المنفعة والأنانية عند الناس، كما

---

(١) كشف الأسرار: ١٨١ ـ ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٣.

وبالاستفادة من الآيات القرآنية، واعتبرها أحد مراتبه.

وملخص نظريته السياسية في ذلك: أنه لا أحد غير الله يملك حقّ الحكومة على أحد، ولا أحد له حقّ التقنين غيره، وهو وحده ـ بحكم العقل ـ الذي يحقّ له تشكيل الحكومة للناس ووضع القانون لهم.

أمّا هذا القانون فهو نفس الأحكام المسنونة في الإسلام، وهو قانون دائم وشامل، وأمّا هذه الحكومة فهي تحت لواء النبيصلى الله عليه وآله والإمامعليه السلام في عصرهما، إذ أنّ الله قد أمر جميع البشر بنصّ القرآن بطاعتهما، وفي عصرنا الحاضر تكون تحت لواء الفقهاء[١].

وهذا الطرح المستبطن في صميم الفكر الخميني يُعَدُّ من المباني المحكمة لفكره السياسي، ومن الأصول الموجّهة لحركته طوال تاريخ حياته السياسية، وعلى أساسه تتّضح حركته وسرّ دخوله ساحةَ المجتمع وميدان الصراع بين الأفكار كالمعترك السياسي مثلاً.

موحدٌ صادق نزل إلى الميدان عشقاً لله، ورأى الوجود كلمات وآيات تدلّ على الذات الإلهية؛ لأنّه آمن بأنّ العالم تجلٍّ وظهور لها، وقام بدوره الخلاّق في ميدان الحياة الاجتماعية، لأنّه قام بأداء تكليفه وأطاع أمر الله الذي أصدره عن طريق الوحي، وبتعبيره هو نفسه: «يعمل ولكن لله، يحمل السيف ويقاتل لله، قيامه لله، فجميع هذه الحروب ضدّ الكفار والمستبدّين شنّها هؤلاء الموحّدون وهؤلاء الداعون»[٢].

ولأجل بيان الدور الهام للتوحيد، يشير الإمام الخميني ـ بوصفها شاهداً على كلامه ـ إلى رواية تاريخية متعلّقة بحرب الجمل، وردت في كتاب توحيد الصدوق[٣]: «وقف أعرابي من أهل البادية يوم الجمل مقابل أميرالمؤمنينعليه السلام وقال: هل تقول إنّ الله واحد؟ فهجم عليه الناس وقالوا له: أيها الرجل! أفلا ترى أنّ أميرالمؤمنينعليه السلام مشغول البال؟ فقال لهم الأميرعليه السلام: دعوه فإنّ الذي يريده هذا الأعرابي هو الذي نريده من القوم»[٤].

فطبق هذه الرواية، يعتبر أميرالمؤمنينعليه السلام حرب الجمل حرباً توحيدية، وأنّه خاضها لأجل الدعوة إلى التوحيد، مع أنّ الفئة التي اصطفّت لقتاله كانت تقيم الصلاة، وتنطق بالشهادتين، ومع ذلك لم يعتبر الإمام عليعليه السلام إيمانهم إيماناً توحيدياً بل واجههم،

---

(١) المصدر نفسه: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) تفسير سورة الحمد: ١٥٠ ـ ١٥١.

(٣) المصدر نفسه: ١٥١.

(٤) الصدوق، التوحيد: ٨٣، ح٣.

فما الحكمة في الأمر؟

الحكمة هي أن أصحاب الجمل مع إقرارهم بالتوحيد الذاتي والصفاتي إلاّ أنهم كانوا يتزلزلون عندما تصل النوبة إلى التوحيد في التشريع والحاكمية السياسية، فلا يعودون مستعدين لاتّباع النظام السياسي الذي أمرهم الله باتّباعه، لذلك لما سعوا في الفتنة وقاموا بتهديد النظام السياسي التوحيدي اضطرّ الإمام عليه السلام لمواجهتهم ليفقأ عين الفتنة، ويعيد الأمن إلى جسم المجتمع الإسلامي.

من هنا يمكن فهم سرّ جعل الإمامة، في مدرسة أتباع العترة الطاهرة، من الأصول، وسرّ ذكرها إلى جانب التوحيد. فالإمامة بما هي قيادة سياسية ورئاسة للدين والدنيا من اللوازم الأساسية للتوحيد، والتوحيد بدون الإمامة لا يصل إلى نصابه المطلوب.

في حديث «سلسلة الذهب» المشهور الذي رواه الإمام الثامن علي الرضا عليه السلام على مسمع اثني عشر ألف عالم نيشابوري في تلك الظروف السياسية الحرجة ورد أنّه عليه السلام قال: سمعت عن أبي موسى بن جعفر عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن أميرالمؤمنين عليه السلام عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن جبرئيل هذا الحديث القدسي: «كلمة لا إله إلاّ الله حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي»[1]، وعندما مشى به مركبه خطوات التفت عليه السلام إلى الجمع وأردف قائلاً: «بشرطها وشروطها وأنا من شروطها». هذه التكملة للحديث في الرواية تؤكّد الارتباط العميق بين الإمامة والتوحيد، والارتباط بين كلمة «لا إله إلاّ الله» واتّباع النظام السياسي المنبثق عن الأمر الإلهي.

وطبقاً لهذه الرواية الشريفة، يمكن لكلمة التوحيد أن تكون مفيدةً، وأن يسعد الإنسان في ظلّها، لتجعله في حصن حصين، وفي أمانٍ من لهيب النار الإلهية المسجورة، كلما كانت هذه الكلمة خالصة أصيلة، وهذه المرتبة من الخلوص يمكن أن تحصل باتّباع الأمر الإلهي في الشؤون كافّة، وذلك عبر السير على خطّ الإمامة والطاعة التامّة للكيان المتصدّي لقيادة المجتمع بالأمر الإلهي.

وحيث إن هذه المرتبة من أعلى مراتب التوحيد ـ وطبقاً لما جاءت به الروايات ـ فإنّ الوصول إلى هذا المقام الرفيع والخالص صعب المنال لا يتيسّر لكل أحد، إذ أنّ شخصيات بارزة ذات تاريخ مشرق في صدر الإسلام، كطلحة والزبير اللذين حاربا الشرك جهاراً، وحملا السيف مراراً لأجل إعلاء كلمة التوحيد، تزلزلت أقدامهما في هذا المقام، دون أن

(١) المصدر نفسه: ٢٤، ح٢١.

تتمكّن من إكمال الطريق، إن شخصاً كمعاوية لطالما أعلن في أذانه الشهادة لله بالوحدانية هو في الواقع مشرك؛ لأنّه حارب ولي الله، ومنع إقامة العدل ونشر القسط، وبعنوان «القيام لله» يجب الوقوف بوجه عصيانه واستبداده.

٥ . التوحيد والبنية التحتية الفكرية للدولة الدينية

طبقاً لما مرّ، تتشكّل مقولة السياسة في حركة الأنبياءعليهم السلام على أساس التوحيد ومحوريته، وهذا ما شاهدناه في الثورة الإسلامية في إيران وفي قيادة الإمام الخمينيقدس سره لها، حيث كان بناء المجتمع على أساس المعايير والموازين التوحيدية قد شكّل الحجر الأساس للثورة، والنداء التوحيدي الذي أطلقه الإمام الخميني إبتداءً من صرخته في مدينة قم المقدّسة إلى وصيّته الإلهية السياسية التي قرئت على مسامع الأمّة كان الغاية القصوى لها.

وعلى هذا الأساس يُطرَح «التوحيد» بوصفه البناء الرئيس والأكثر أهميّةً في الفكر السياسي الخمينوي، والذي ينبغي أن يُلتفت إليه ويُقيّم ضمن سيرته النظرية والعملية والحكومية. فالتفّكر فيه هو أفضل نبراس للأجيال المقبلة حتى تحكّم مباني الثورة والحكومة الإسلامية وتحفظها من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة.

في نظرة إلى المستند التاريخي الأول المحفوظ عن الإمام الخميني في كتاب صحيفة النور[1]، يمكن أن نجد ـ إذا أردنا تحليل الثورة الإسلامية والبحث عن مبانيها وأهدافها وشعاراتها ـ ضالّتنا، فهو يرى، في هذا المستند، عند تفسيره للآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾ (سبأ: ٤٦)، أنّ القيام لله هو الطريق الوحيد لإصلاح العالم. فمن خلال الفكرة المطروحة في هذه الآية، بيّن الله تعالى طريق الانتقال من منـزل الطبيعة المظلم إلى غاية سير الإنسانية، واختار الموعظة الأفضل من بين المواعظ جميعها ليقدّمها في هذه الكلمات، ويجعلها السبيل الوحيد لإصلاح العالم.

القيام لله هو الذي أوصل إبراهيم الخليلعليه السلام إلى منـزلة الخلّة لله؛ وأنقذه من المظاهر المختلفة للوجود، وهو الذي سلّط موسى الكليمعليه السلام بعصا على الفراعنة، ومكّنه من أن يفني عروشهم ويصل إلى ميقات المحبوب، وهو الذي نصر خاتم الأنبياءصلى الله عليه وآله لوحده فجعله يتغلّب على عادات الجاهلية جميعها وعقائدها، كما خوّله تحطيم أصنامها وإخراجها من بيت الله، ليحلّ مكانها التوحيد والتقوى، وهو الذي أوصل تلك الذات القدسية إلى مقام قاب قوسين أو أدنى.

(١) صحيفة النور ١: ٣ ـ ٤.

في هذه الرسالة التي أعلنها بتاريخ ١٥ / ٢ / ١٣٢٣هـ ش، ونُشِرَت قبل ثلاث وأربعين سنة من الآن ـ وبعد أن اعتبر «القيام لله» الطريق الوحيد للإصلاح الداخلي والخارجي، ومن خلال تعداد مصائب وويلات ذلك الزمان ـ استنهض الخميني المجتمع الإيراني، بل الشعوب المسلمة آنذاك جميعها، لقد أتى في تلك الرسالة على ذكر أسباب تلك المصائب والويلات قائلاً: «إنّ الأنانية وترك القيام لله هما اللذان أوصلانا إلى هذه الأيام السوداء، وسلّطا علينا جميع المستكبرين، وجعلا البلدان الإسلامية تحت نفوذ الآخرين، القيام لأجل المنافع الشخصية هو الذي خنق روح الوحدة والأخوّة في الأمّة الإسلامية، وأحكم قبضة عبّاد الشهوة والسلطة على مصير الشيعة. أولئك المتسلطون المشغولون بإهلاك الحرث والنسل، وتطبيق القوانين اللادينية، وقوانين فساد الأخلاق ونشر الفحشاء».

ثم دعا جميع الصلحاء في المجتمع من علماء الدين والمثقفين المتديّنين والوطنيين لسماع الموعظة الإلهية قائلاً: «تهبّ في هذا اليوم نسائم الروحانية الإلهية وهو أفضل يوم للقيام بالإصلاح»[١].

طبقاً لهذا المستند التاريخي، يتبين لنا أن المحور لكلّ حكومة إصلاحية في فكر الإمام الخميني هو القيام لله.

ويعتبر العرفاء أنّ «القيام لله» أول منازل السلوك ويسمّونه «اليقظة»[٢]، والإمام الخميني بفكره الشمولي، عدّ هذه اليقظة المذكورة نفسها سرّ النجاح والتوفيق للتكامل الداخلي والكمال الخارجي، وبهذا الهدف وبهذا النداء رسم مسار ثورته خلال عهود جهاده الطويلة، وبعد انتصار ثورته.

لذلك كرّر في باريس على مسمع مراسل «التايمز» نفس ما كان قد قاله في قم قبل ثلاث وأربعين سنة، في أنّ أساس جميع العقائد هو التوحيد، وبعد ذلك نستنتج منه مقولات مهمة جداً وثمينة، كالحرية، ونفي التسلّط والتمييز العنصري، والصراع مع الاستعمار والاستبداد[٣].

لقد أكّد مرةً أخرى، بعد انتصار الثورة الإسلامية ـ وعندما كان يلقي على الأمة

---

(١) المصدر نفسه ١: ٤.

(٢) عبد الرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين: ١٧.

(٣) صحيفة النور٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

دروساً في تفسير سورة الحمد ـ على أنّ «القيام لله» أو «اليقظة» هي الموعظة الإلهية الأولى، وبذلك علَّم مجتمعه طريق بناء الذات، وكيفية السير على طريق السعادة الأخروية[١].

ونستطيع كذلك أن نشاهد في رسالته إلى «غورباتشوف» مظهراً آخر من مظاهر النداء التوحيدي الذي أطلقه[٢].

في الختام أيضاً، وبالمضمون عينه الذي تواتر عنه في خطبه وبياناته التي وجّهها إلى أتباعه ومريديه، ذكر الإمام الخميني قدس سره في وصيته السياسية والإلهية: من أين يجب البدء إذا أراد أحد أن يحلّل الثورة، وأن يقف على أهداف الشعب الإيراني في تضحياته لأجلها، وأن يكشف المباني الأساسية لفكر قائد الثورة، والأُصول الموجّهة لحركته طوال سنيّ قيادته وإمساكه بزمام الأمور، وذلك إشارةً منه إلى الجميع، لتسجيلها على صفحات التاريخ.

إنّ كلامه في خاتمة وصيته كان: «إنّ ما قمت لأجله ـ أيّتها الأمّة الشريفة والمجاهدة ـ وما سعيتم لتحقيقه وبذلتم الأموال والأرواح وما زلتم تبذلون لأجله هو أسمى وأقدس مقصد، وهو الهدف المنشود منذ حدوث العالم في الأزل، وسوف يبقى بعد هذا العالم إلى الأبد، والتوحيد هذا بأبعاده الرفيعة التي هي أساس الخلقة وغايتها في عرض الوجود وفي درجات ومراتب الغيب والشهود، هو ذلك الدين الإلهي بالمعنى الواسع، وهذا الهدف تجلّى في الدين المحمدي بتمام معناه ودرجاته وأبعاده، وقد كان سعي الأنبياء العظام والأولياء الكرام جميعهم سلام الله عليهم أجمعين لأجل تحقّقه، وبدونه لا يمكن الوصول إلى الكمال المطلق، والجلال والجمال اللامتناهي، وهو الذي شرَّف الآدميين على الملكوتيين وعلى ما هو أعلى منهم، وهو الذي بالسير فيه يحصل للآدميين ما لا يحصل لأيّ موجود من أهل الخليقة، لا في السرّ ولا في العلن»[٣].

هذا الدرس الذي تعلّمه الشعب الإيراني جيّداً في الصحيفة الناصعة لأقوال الإمام الخميني قدس سره وأفعاله تجلّى في شعاراته خلال الأيام السابقة على الثاني والعشرين من بهمن[٤] واللاحقة له.

ويمكن أن نشاهد هذا التجلّي بالعودة إلى الشعارات الأساسيّة لتلك الأيام، فنداءات

(١) تفسيرة سورة الحمد: ١٢٨ و١٤٥.
(٢) نداء التوحيد أو رسالة الإمام الخميني إلى غورباتشوف في ١١ / ١٠ / ٦٧ هـ . ش.
(٣) الوصية السياسية الإلهية للإمام الخميني.
(٤) يوم انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

«الله أكبر» «الخميني محطّم الأصنام»، «الخميني يجري في عروقنا»، «ثورتنا حسينية»، «الله واحد، خميني قائد» كانت تمثّل البلورة الثورية للأهداف التوحيدية، فكلمات الإمام الخميني كانت تنعكس في شعارات الأمّة، وشعارات الأمّة كانت تتلألأ في كلماته، وكان هذا التبادل يشكّل لوحةً كاملةً من الجمال والجلال. فالأمة كانت تبحث فيه عن إبراهيمها الذي حارب النمرود بفأسه، وهو كان يشهد فيها تحقّق الحلم الإبراهيمي وأهداف الأنبياء والأولياء الإلهيين.

من الظلم تفسير قيادة الإمام الخميني بالكاريزما الشخصية، وأن نحلّل أسباب قوّته بأنها من نوع أسباب العظمة، فهذا التفسير والتحليل ناشئ عن عدم معرفته، وعن الجهل بأمّته.

بدون شك، لو لم يعرف هذا الرجل حاملاً لواء التوحيد وأحد الأتباع الحقيقيّين لإبراهيم الخليل‌عليه السلام ـ وعالم فقيه عُدّ في الروايات أفضل من أنبياء بني إسرائيل ـ ولو لم يعتبره الملايين من عشاق أهل البيت‌عليهم السلام نائباً لولي العصر عجّل الله تعالى فرجه الشريف ومرجعاً للتقليد، لم يكن ليقدر على القيام بما قام به، وأن يسقط النظام الملكي الذي دام ألفين وخمسمائة سنة حاكماً على رقاب الناس ـ وهو ما لم يكن ليخطر على بال أيّ محلل سياسي ـ وأن يقطع أيدي المستعمرين الأجانب عن إيران.

فكم من المصلحين من أصحاب العظمة والخصائص الشخصية البارزة قد تعرَّف عليهم الشعب الإيراني، ولكن لأنهم لم يكونوا يحملون لواء الزعامة والمرجعية الدينية بقيت حركتهم بتراء، ولم يستطيعوا توحيد صفوف الشعب الإيراني وراءهم، وقد أظهر هذا الشعب المسلم طوال تاريخ حياته السياسية في ثورة التنباك والحركة الدستورية، والثورة الإسلامية، أنّه يقرّر ويتبع ويبايع، إلى حدود التضحية بالنفس، عندما تكون الراية في يد مرجعٍ تقيٍّ وإلهي، ونائب من النواب الحقيقيّين لإمام العصر عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

هذه الشرعية، وهذا الإقبال العمومي لكلّ فئات الأمة هو ما يسمى بالاصطلاح الشرعي «القيادة الولائية»، التي بينها وبين «القيادة الكاريزميّة» فرق عميق وكبير.

وحصيلة ما أسلفناه، يمكن القول: إن الإمام الخميني كان يفكّر دائماً بعزّة المسلمين وعدم خنوعهم وخضوعهم، ولكن من الجفاء أن نحدّ نظريّته بهذا الأمر[1]. فرؤاه في

---

(١) راجع حديث عبدالكريم سروش في مؤتمر تبيين الثورة الإسلامية، صحيفة «صباح اليوم» في ١٤ / ٧ / ٧٨ هـ . ش.

المعرفة الدينية جامعة، ونظرته للدين وتوقّعه منه لم يجعلاه متوجّهاً إلى الدنيا لوحدها ولا إلى الآخرة لوحدها، بل توجّه للقيام لله، ومن التوحيد كان يعلّم الإنسانية معاني الصلاح والخير والسعادة كلّها.

في فكر الإمام الخميني التوحيدي هناك أيضاً ثورة داخلية وأخرى خارجية، فقد رسم خطوط الحياة الديمقراطية والثورية دون أن يسمح لآثار إحداهما بالطغيان واحتكار الحياة لها وحدها.

الفكر التوحيدي هو الوصول إلى الكمال المطلق، وفي الكمال المطلق يندكّ الجمال والحسن كله، الفكر التوحيدي أسمى المعارف جميعها، لذا فقد أهداه الإمام الخميني من الشرق ـ حيث أشرقت شمس الوحي ـ إلى الغرب حيث غربت أنوار التوحيد.

لقد أطلق في «نوفل لوشاتو» مرّةً أخرى نداء الأنبياء عليهم السلام التوحيدي[1]، حيث سمعت القلوب الباردة المجلودة للعالم التكنولوجي في شتاء سنة ١٩٧٩م تلك النغمة الجميلة والمحبّبة للقلوب، فانبعثت فيها حرارة الأمل والإيمان بالله مجدّداً، وأجبر تلك الأرواح الباردة المجلودة على التحرّك من جديد في مسير التكامل باتجاه الفضائل الأخلاقية وكسب المكارم الإنسانية وتجلّي الأسماء والصفات الإلهية الحسنى في العالم الواهن.

---

(١) إشارة إلى الحديث الذي أدلى به الإمام الخميني إلى صحيفة «التايمز» اللندنية في تاريخ ١٨ / ١٩ / ١٣٥٧هـ . ش. وانظر صحيفة النور٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

الإدارة السياسية في الصدر الإسلامي
الإمام علي عليه السلام أنموذجاً

حوار مع الدكتور محمد جواد لاريجاني

ترجمة: محمد عبد الرزاق

الإدارة السياسية والمفهوم الديني

۞ بعد الشكر والامتنان لإتاحتكم هذه الفرصة لقرّائنا الأعزاء، نودّ عرض السؤال الأول عليكم حول موضوعة الإدارة السياسية في التجربة الإسلامية متمثّلةً في إطار حوارنا هذا بالإمام علي عليه السلام: ما هو تعريفكم لها؟

۞ يمكن تجسيد معالم الإدارة السياسية عند الإمام علي عليه السلام من خلال مواقفه مع أعدائه ومخالفيه، وأودُّ هنا الإشارة إلى موضوع هامّ جداً حول أسلوب الاستفادة من حياته المباركة وسائر المعصومين عليهم السلام والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله لحل المشاكل المعاصرة؛ لأنّنا نشاهد أساليب خاطئة تُتبّع في هذا المجال، وسوف أتطرّق إلى مناقشة أنموذج أو أكثر طرحهُ السيد محمد الخاتمي (رئيس الجمهورية)، ثم أقوم بنقده، وسوف يكون النقد مرتبطاً بالأسلوب، طبعاً إذا سنحت لي الفرصة سأتطرّق إلى أصل الموضوع.

أشار سماحته في خطاب له في شهر رمضان المبارك عام ١٤٢٢ هـق بجوار المرقد الطاهر للإمام الخميني رحمه الله إلى أنّ الإمام علي عليه السلام لم يكن ليعتبر أحداً من المخالفين عدواً له ما لم يحمل السيف، وبهذا الصدد أشار السيد الخاتمي وبعض السادة الأفاضل إلى أن الإمام عليه السلام لم يكمّ فمَ أحد من المخالفين، حتى أن بعضهم قال: إنه لم يكن هناك من سجن في زمان الإمام علي عليه السلام، وقد اعتقد هذا الفريق أنّ ذلك كان منهجاً وأسلوباً من أساليب الحكم عند الإمام عليه السلام، راصدين ـ بشكل خاص ـ طريقة تعامله مع الخوارج.

الأمر الآخر ما جاء في حديثٍ للسيد خاتمي مؤخّراً في الجامعة: من أنّ هناك سنّة تأريخية مؤكّدة، وهي أنّه كلّما ضُيِّقَ الخناق على المعارضين أو منعوا من إِبداء رأيهم

باستخدام سياسة كمّ الأفواه فإنهم سوف يحملون السلاح لا محالة.

فمع غضِّ النظر عن المحتوى، نُريد معرفة كيف يمكننا الاستفادة والاستدلال من أسلوب الإمام علي‹ع› في سيرته العملية في هذا المجال؟

إنّ كلام السيد خاتمي الأوّل راجعٌ إلى استخدام طريقة خاصّة، يمكن أن أسمّيها «التعقُّب والاستنساخ التقليدي للتأريخ»، أي أننا اليوم إذا واجهتنا مشكلةٌ ما فما علينا إلاّ أن نتصفَّح التأريخ لنعثر على وضعيّة مشابهة لتلك المشكلة، فنستنسخُ حلولها المشابهة نفسها، ثم نقوم بإجرائها لحلّ مشكلتنا الراهنة، فعلى سبيل المثال، إذا أردنا معرفة المخالف وتشخيصه، فما علينا إلاّ تصفّح التأريخ لنرى أنّ الإمام علي‹ع› لم تكن في تعامله خصومةٌ مع الخوارج حتى شهروا السيف، فنستنتج أنّ كل من لا يحمل السيف لا يكون مخالفاً لنا أو عدواً، ومن ثمّ لابد من اتخاذ أسلوب الإمام علي‹ع› نفسه في تعاملنا معه.

وهذه طريقةٌ خطيرة جداً، ذلك أنّ هناك نماذج لوقائع تأريخية متباينة، فهناك أمثلة تروي أنّ الرسول الأكرم‹ص› كان يُعاقب وبشدّة من يحاول الإساءة للمقدّسات والقرآن، وسند هذه الروايات ليس أضعف من نهج البلاغة.

إذن، فاختيار الوقائع التاريخية ليست مسألةً مزاجيّة، يمكن لأي شخص انتقاء ما يتوافق مع مزاجه ومتبنّياته منها، وفي هذه الحالة سوف نواجه أمثلةً كثيرة ومتناقضة، أضف إلى هذا كلّه أنّ مثل هكذا نوع من استنساخ التأريخ وتقليده إنّما هو نوع من أنواع التحجّر والسطحية والقشرية.

لاحظوا، كانت هناك نقاط ضعف عديدة في حركة طالبان، لكن لماذا كانت نتيجة إسلام طالبان بهذا الشكل؟ لقد أرادوا تطبيق الإسلام طبعاً، لكن أين يكمن الخطأ في ذلك؟

أنا أعتقد أنّ من أهم أسباب فشلهم اتّباعهم طريقة الاستنساخ التأريخي ذاتها، فمثلاً في مسألة حلق اللحية، كانوا ـ لتحديد حكم هذه المسألة ـ يتصفّحون التاريخ، ليعثروا على أنموذج يقول: «إنّ حلق اللحية كالمثلة»، ولذلك فرضوا على الناس إطلاق اللحى وبشكل إلزامي.

مثال آخر أيضاً في مجال الموسيقى، فعندما قرأوا روايةً عن الرسول‹ص› تنصُّ على أن النبي‹ص› أو جماعة من أصحابه كانوا ذات يوم يمرّون على جماعةٍ يعزفون الموسيقى فزجرهم الرسول‹ص› أو أصحابه.. استدلوا بها على حكم الموسيقى، وهكذا في أحكام أخرى كالصور والتماثيل وغيرها عندهم.

إنّ من أهم عوامل امتياز الفقه الإمامي اجتناب منطق الاستنساخ في قراءة التاريخ،

لذا لو وجدنا الإمام علي‌عليه السلام تصرّف بشكلٍ ما في مسألة من المسائل فلا يمكننا تطبيقها على حالةٍ غيرها في الوقت الحاضر، فلا بد أن نأتي ببرهان على ذلك، فنقول: إنّ حكم الشارع كان هكذا، وتصرّف الإمام‌عليه السلام من مصاديق حكم الشارع، ولا يكشف لنا أكثر من ذلك.

في الواقع أريد أن أقول: إنّ استنباط الأحكام من الأوامر والنواهي ليس أمراً سهلاً وإنْ كان صريحاً كـ«افعلْ، لا تفعلْ»، فكيف إذاً بفحوى حادثة تأريخية نريد استنساخها وإعادة تطبيقها في مجالاتنا المعاصرة؟! بل إنّ هناك نقاشاً في أوامر القرآن الكريم نفسها من زاوية إفادتها الوجوب دائماً أو لا؟ نعم، لم تكن كلّ تلك الجهود التي بذلها علماء الشيعة في هذا الباب اعتباطاً.

إنّ المنهجية في التحقيق العلمي ـ والتي يفترض مراعاتها ـ تمثّل أحد العوامل التي امتاز بها إسلام الإمام علي‌عليه السلام عن إسلام طالبان وغيره، وعليه، فإذا أردنا التحقيق في سيرة الإمام علي‌عليه السلام وردود فعله وأسلوب تعامله مع المعارضين، فعلينا ـ أولاً ـ أن نسأل: بماذا كان يطالب المعارضون؟ فالمخالفة على أنواع، تارة: يدّعي المخالف أنّ الإسلام ذاته سيئ، وأخرى يقول: إنّ الإسلام جيّد ولكنه سيئ هنا، أو يقول: الإسلام دين جيد لكن الحكّام أنفسهم سيئون، وقد يروا أنّ الإسلام دين بائدٌ لا يمكنه وضع أسس لحياة مجتمعٍ ما، أو دين خصوصي يتعامل مع الناس بوصفهم أفراداً لا مجتمعاً، لذا فلا بد من عَلمنة المجتمع. إنّ هذه الامثلة كلّها أشكال من المخالفة وأنواع.

وهنا نسأل عن نوعية نشاط المعارض؟

فبعضٌ كان مخالفاً بالرأي والعقيدة، وهو ما يثير أمامنا تساؤلاً عملانيّاً حول موقف هؤلاءً عملاً؟ فتارة يتمسّك بهذا الرأي والمعتقد المخالف في داخل البيت، لكنّه يحترم قوانين المجتمع العامّة ويقيم الصلاة أيضاً، فنحن لا نتفحّص عقائد الناس طبعاً، وتارةً أخرى يعتقد أن لديه رسالةً إنسانية لا بد من تبليغها للناس، وهي أنّ النظام الإسلامي غير مُجدٍ، ولا بد من تغييره، سواء بطرق سلمية أو عن طريق المقاومة الشعبية، واستغلال الخلل أو التسامح في بعض القوانين في سبيل قلب نظام الحكم الإسلامي.

ولنتساءل أيضاً هل توجد في هذه المسألة مصلحة للأمّة أو لا؟ فالمصلحة الأهم عند الإمام علي‌عليه السلام كانت تطبيق الأحكام الإلهية وإقامة حكومة الإسلام، وهذا ممّا لا شك فيه طبعاً، فإقامة حكومة تجسّد الفكر الإسلامي غاية قصوى لدى الإمام‌عليه السلام، وإلاّ فلماذا كان يعترض على كثير من الأشخاص آنذاك؟ لقد كان يرى أنّ عدم تطبيق الإسلام

خسارةٌ كبرى للمجتمع.

وبعد ذلك نسأل: هل أنّ هناك واجبات على عاتق الحاكم تجاه هذه الانحرافات أو لا؟

لو راجعنا الدستور نجد أنّه قد رسَمَ وظائف عديدة تجب على الحاكم الإسلامي لمحاربة تلك الانحرافات، وفي نظر الإمامﷺ هناك واجبات أيضاً تُحتّم على الحاكم الوقوف بوجه من يخالف الشرع، وهوﷺ لا يَسمح بمخالفة الشرع إطلاقاً، فهل للحاكم صلاحيات في قبال ما يتحتَّم عليه من مسؤوليات؟ فليس من المعقول أن نطلب من أحد تحمّل أعباء مسؤولية معينة دون أن نمنحهُ إمكانات التصدّي لذلك، فهذا خلاف حكم العقل والسُنة النبوية الشريفة، فَحسَب القاعدة هنالك صلاحيات للدولة والحاكم تصبّ في إطار تطبيق الأحكام الشرعية والوقوف بوجه من يخالف الشرع، واليوم نقول: إنّ لدينا دستوراً وصلاحيّته في إطار القانون، وإلاّ ففي إطار أحكام الشرع.

وسوف يكون السؤال الأخير هو: لو فرضنا أنّ للدولة صلاحيات معينة إبتداءً من المواجهة لحلّ المشكلات عن طريق الكلام المسالم، وإلى استخدام القوة في المكان المناسب، لكن أيّ الحلول أقرب للصواب؟

من البديهي أنه يختلف باختلاف المواقف ونوعيّتها، فعندما كان المسلمون الأوائل في حالة حربٍ مع الأعداء كانت هناك مجموعة داخل المجتمع الإسلامي تحاول إلقَاء الرُعب والنفاق بين المسلمين، لكن الرسولﷺ وقف بوجههم ولم يسمح بذلك إطلاقاً.

قد تعرف أن هذا الشخص «معارض» من الناحية العملية، ولك الحق في صدّه، لكن المصلحة تقتضي تركه لعلّه يهتدي إلى الصواب، فالإمامﷺ كان ينظر إلى المصلحة الإسلامية طبقاً للشرائط الموجودة أولاً، ثم يتّخذ الموقف الحازم في ذلك.

أما بالنسبة للدولة وصلاحياتها، فهو ما لابدّ من استنباطه من المباني الفقهية، ومن أجل تطبيق مفهوم البحث عن مصداق معاصر أتطرّق إلى نقد موضوع آخر وهو أنّ السيد خاتمي قد أشار سابقاً إلى وجود سنّة تاريخية تقضي بأنّ تضييق الخناق على المعارض يجرّهُ إلى حمل السلاح، والمقصود من ذلك أنّنا لو رجعنا إلى مسيرة التاريخ سنشاهد أن تضييق الخناق ومصادرة الحرّيات آلتْ ـ بالنهاية ـ إلى ثورات مسلّحة.

وقبل كل شيء هناك سؤال يطرح نفسه: هل المخاطب هو الحاكم المستبدّ أو الناس أنفسهم؟ أمّا المستبدُّون فهم يقولون: إنّ الغاية تكمن في دوام حكمنا أطول مدّة ممكنة، وليس مهمّاً أن يحمل بعضهم السلاح بعد ذلك، فالغاية تبرّر الوسيلة، والشواهد التاريخية

تدلّ على أنّ عمر الحكومات المستبدّة كان طويلاً، إذاً فلا يمكن إقناع ديكتاتور مستبدّ بأنّك إذا ضيّقت الخناق على المعارض سينقلب عليك.

لم يكن لابن الملك رضا شاه من الكفاءة ما يجعله يحكم مدّة خمسة أيام فقط، لكنّه بقي في الحكم أكثر من ثلاثين سنة، وهكذا بينوشيه وباقي الديكتاتوريين المستبدّين الظلمة، هناك ملاحظة تأريخية تؤكّد أنّ القوة يمكنها المحافظة على الحكم لمدة ٢٠ الى ٣٠ عام، وهذه مدّة ليست بالقليلة في نظر الحكّام الطغاة.

وأمّا إذا كان المخاطب في الكلام الشعب نفسه، فليس من المعقول أن يرضى بمصادرة حرّياته وعدم إبداء رأيه، فعلينا إذاً أن نبحث عن أسس وأصول أكثر متانةً من هذه، وفي الحقيقة قد يمنع الناس من المشاركة بإبداء آرائهم فيما إذا حاولوا مخالفة القانون، فالقانون نفسه ينصّ على ردعهم عن ذلك، لكن الناس ـ في المقابل ـ لهم الحق بالمشاركة وإبداء الرأي في أكثر المجالات وأهمّها، كتعيين المصير، وانتخاب الحاكم، وانتقاده، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ تعتبر كلّها من حقوقهم المشروعة، وليس من الصحيح منعهم عنها وإن لم يحملوا السلاح.

وأود الإشارة هنا إلى نقطة مهمة وحسّاسة بالنسبة لي، وهي: قد يكون هناك بعض الأفراد ممن يريدون أن يتكلّم ضدّ النظام الإسلامي ولا يُسمح له بذلك، فيقولون: إذاً لنا الحق أن نحمل السلاح حينها! وهذا الكلام ليس صحيحاً إطلاقاً، فهل أن النظام الاسلامي يسمح لأي شخص أن يتكلّم بما يحلو له؟ طبعاً لا، فإنّ صريح الدستور لا يسمح بتدنيس المقدّسات أو توجيه أيّ إهانة للإسلام والعلماء والمراجع، هل هناك مسائل هامّة وحياتية لا يسمح النظام الإسلامي للناس بالمشاركة فيها؟ طبعاً لا، ذلك أنّ الشعب في ظل النظام الإسلامي لـه الحق في المشاركة في أهمّ مسائل المجتمع، مثل تعيين الحاكم، والنظر في كفاءته وأدائه في مجال تطبيق القانون، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وما يطرحُه بعض الفضلاء حول موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أنه مشروط بوجود الحاكم الجائر ليس صحيحاً، فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المفاهيم العامّة، والحاكم الجائر أحد مصاديقها، فما يواجهه الناس على نطاق المجتمع من مسائل تخصّ العائلة أو الأقرباء أو تتعلّق بالجار، سواء في البيت أو الشارع، أكثر من مسألة التحقيق في تصرّفات حاكمٍ جائر أو عادل.

أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإدارة السياسية عند الإمام علي عليه السلام فقد جاء

في إحدى خطبه ـ وهو يُحذِّر الذين يدّعون المعرفة والعلم ولكنهم يتجاهلون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متمسكين بما يؤدّي إلى ضلال الجهلة والمغفلين وانحرافهم ـ ألاّ يستهينوا بهما.

وقد أشير إلى ذلك في البند الثامن من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وبصريح العبارة: «إنّ الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عام، وبشكل متبادل بين الناس بعضهم مع بعضهم الآخر من جهة، وبين الدولة والناس والناس والدولة من جهة أخرى»، هذا هو منهج الإمام علي عليه السلام.

إذن، فما قيل من أنّ تضييق الخناق على الآخرين وسلب الحريّات سبب في حمل السيف لا يقبله الطاغي أولاً، وثانياً أن هنالك شواهد أخرى لم يكن فيها ما يدعو لتجريد السيف أو للمخالفة وحمل السلاح ومع ذلك فقد فعلوا ذلك. انظروا إلى سيرة الإمام علي عليه السلام، فقد كانت هناك فرقتان حملتا السيف ضده، أحداهما الخوارج، والثانية أصحاب معاوية، فلم تكن هناك مضايقات عليهم أو سلب لحرياتهم، فإذا كان حمل السلاح بوجه السلطة أمراً مذموماً فليس دائماً تضييق الخناق هو السبب في ذلك، بل قد يكون التسامح نفسه سبباً للتمرُّد.

لقد اتخذت في بحثي هذا منهج البحث العلمي، أي أنني أريد القول بأنّه يتحتّم علينا وضع أساسٍ قوي للتعلّم من مدرسة الإمام علي عليه السلام والاقتداء به، وإلا فإنّ الاستنساخ التاريخي لن يذرنا سوى أناساً سطحيين.

أنا من القائلين بأنّ حريات الشعب المشروعة لها دورها الفعّال في بناء المجتمع المتحضِّر ونموّه الفكري وإصلاح الأمور، خصوصاً فيما يتعلّق بالحكّام ومحاربة الاستبداد والطغيان، وتلك الأمور جميعها تبتني بنظري على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو سأل سائل: ماذا تعني حريّة الرأي في الإسلام؟ فيجب علينا أن نتعرف على ذلك من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن المحل المناسب لذلك.

كان هذا نقداً لبعض الأفكار الخاطئة فيما يخصّ سيرة الإمام علي عليه السلام، وعلينا أن ندقّق أكثر في ذلك.

مكوّنات الإدارة السياسية في تجربة الإمام علي عليه السلام

❁ ما هو المحور الرئيس في الإدارة السياسية عند الإمام علي عليه السلام؟

۞ في الحقيقة لو أردت أن أصف الإمام عليه السلام بعبارةٍ قصيرة جامعة لكانت هذه

العبارة «محوريّة الحق». فعلي عليه السلام ملاكه الحق في كلّ شيء، وبكل ما لهذه الكلمة من معنى، مع أن الليبرالية ـ ومنذ ثلاثة قرون ـ قد هجرتْ كلمة الحق ووضعتْ محلّها المنفعة، يقول ريتشارد ورتي ـ وهو واحدٌ من فلاسفة ما بعد الحداثة ـ: ما دام أنّ هناك حق وباطل فسنبقى نُعاني من مشكلة الراديكاليين، وسنكون منطقيين أكثر لو أبدلنا الحقّ والباطل بالمنفعة والضرر.

أنا أعتقد أن معيار المنفعة والضرر هو معيار الحق والباطل عينه، لكنّهم ينظرون لهما بمنظار دُنيوي ومادي بحت، وعلى أي حال، فملاك علي عليه السلام هو الحق، وهذا ما يمتاز به عن غيره، وإذا أردنا أن نعرف أيّ شيء عنه عليه السلام ـ بما في ذلك إدارته السياسية ـ فمرجعنا في ذلك هذا المحور الأساس، وسأتناول هذا الموضوع الهام من خلال عِدّة محاور:

الأول: إنّ معنى الاستناد إلى الحق سلامة المبدأ والفكر، بأن يكون الحق هو الملاك في حياتنا وأن نكون دائماً في حركة نحو الكشف عن الحقائق، فإذا كان علي عليه السلام قد حظي بهذه المنـزلة من معرفة الله وإطاعته فلم يكن ليتسنّى لـه ذلك إلاّ عبر دراسة وفهم عميقين للأمور وهو القائل: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»، وهذا يعني أنه عليه السلام قد قطع مراحل عديدة من أجل الوصول إلى الحق والحقيقة، وليس عن طريق الجاه والنسب، وأحاديثه عليه السلام تنمُّ عن شغفٍ ولهفة لإدراك الحقائق.

يقول إبن أبي الحديد المعتزلي: إنّنا نعرف مستوى ثقافة مجتمع مكّة في زمن النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام، ومستوى الفكر هناك أيضاً، فلم يكن لديهم اطّلاع على فلسفة اليونان وفكر أفلاطون أو أرسطو مع ما يحملونه من أفكار ونظريات، ويقول: إنّ المعجزة هي أنّ الإمام علي عليه السلام كان يتحدّث بطريقة الحكماء والفلاسفة العظام، فسبحان من منح هذا الرجل هذه المزايا النفيسة والخصائص الشريفة، أن يكون غلام من أبناء عرب مكّة، ينشأ بين أهله، لم يخالط الحكماء، وخرج أعرف بالحكمة ودقائق العلوم الإلهية من أفلاطون وأرسطو، دون أن يعاشر أرباب الحكم الخلقية والآداب النفسانية، لأن قريشاً لم يكن أحد فيها مشهوراً بمثل ذلك، لقد خرج أعرف بهذا الباب من سقراط..

فما الذي جعل علياً عليه السلام بهذا المستوى من الفهم والإدراك سوى شغفه في معرفة الحق والحقيقة؟

عندما كان يصدر حكماً من الأحكام الإسلامية كان من الممكن أن يتمسّك به بعض

الصحابة ويذهب في تطبيقه، لكن علياًعليه السلام ـ مع تمسّكه بالحكم ـ كان تواقاً باحثاً عن مغزاه وحقيقته، فكلّ ما وصل إلينا من أحاديث وحكم في نهج البلاغة ـ وهو حصيلة كبيرة طبعاً، إضافةً إلى أدعيته المرموقة ـ يدلّل على أن الإمامعليه السلام لم يتردّد في كشف الحقيقة لحظةً واحدة.

إذن، فمعنى اتّباع الحق مفهوماً هو أنّنا لو أردنا فهم شيءٍ ما يجب علينا ألاّ نفكّر بغير كشف الحقيقة وألاّ نتهاون في ذلك مهما كانت النتيجة الحاصلة منه.

الثاني: إتّباع الحق من الناحية العملية والتطبيقية، فإنّ أفعالنا ـ كأفكارنا ـ تحتمل الصحّة والخطأ، فلم يكن عليعليه السلام ليخطو خطوةً متزلزلة وإن كانت تحتمل نتائج إيجابية، وهذا ما كان يمتاز به عن سواه.

قد يقال: إننا نتسامح أحياناً لتسيير الأمور، وأنا أتصوّر أنه لا إشكال في ذلك أبداً، فعليعليه السلام كان يتسامح أحياناً بما تقتضيه المصلحة، فقد كان على علم بكثير من المناوئين وما يُمارسونه ضدّه وضد الإسلام والحكومة الإسلامية، لكنه لم يصطدم معهم في بداية الأمر إلى أن يحين الوقت المناسب لذلك، ودائماً كان ميزانه الحق لا غيره، فالشارع هنا هو الحقّ ذاته، فكان يعتقدعليه السلام أنّ وظيفة الحاكم هي تطبيق الأحكام الإسلامية في المجتمع، وليس معنى تطبيق الأحكام الإسلامية ـ كما عبَّر بعضهم مؤخّراً ـ إجبار الناس على دخول الجنة، أو أنّ الناس قاموا بالثورة ليكونوا أحراراً، ونحن نريد إدخالهم الجنة بالقوّة.

إنّ إدخال الناس الجنة والنار لا علاقة لـه بالحاكم أبداً، فالحاكم يسعى كي تكون الدنيا مزرعة الآخرة، والأحكام الإسلامية إنما هي لبناء الدنيا والآخرة، وبديهيّ أن يفضّل الحاكم الجنّة مصيراً للناس، لكنّ ٩٩٪ من هذا الموضوع يعتمد على الإنسان ذاته، وليس على الحاكم سوى تهيئة الأرضية اللازمة لذلك، لذا فعندما نتكلّم عن تطبيق الأحكام لا يكون المقصود ترحيل الناس إلى الجنة، وهذا تعبير خاطئ كان قد روج له جان جاك روسو، والآن وجد من يكرّره، وهو ظلم وافتراء على سيرة الإمام عليعليه السلام، لأنّه كان يريد تطبيق الإسلام، وهو لا يعني إدخال الناس إلى الجنة طبعاً.

الثالث: يُشير الإمام عليعليه السلام في بعض أحاديثه إلى حقّ الولاية، فهو يرى أن لكلّ وليّ صلاحيات خاصة لإحقاق الحق، وهذا ما يتضمّن نقاط هامة جداً، فقد كان عليعليه السلام يشكو أهل زمانه أحياناً في تقديمهم غيره عليه مع علمهم بأولويّته بالخلافة، فإذا كان المعيار هو الانتخاب والتعيين من قبل الناس أنفسهم، فما معنى شكوى الإمامعليه السلام منهم.

وثمّة استدلال خاطئ أيضاً، يكمن فيما يقوله بعضهم: إنّ الإمامعليه السلام كان مصراً على رفض الخلافة لكنّ الأُمة أجبرته على قبولها! وهذا كلام غريب، فلم يكن الإمامعليه السلام مطالباً بالخلافة وحسب، بل كان يراها من حقوقه المغتصبة. ويؤيّد ذلك ما جاء في خطبة فاطمةعليها السلام من الدفاع عن زوجها عندما جاء بعضهم لعيادتها فسألته: لماذا غصبتم حقّ عليّ بالخلافة؟ إنّ هذه الحقّانية تدعو لتغيير وجهة نظر بعضهم الخاطئة تجاه حكومته وأولويّته في الخلافة.

لا نريد الانتقاص من المجتمع ومكانته، فنحن ـ أيضاً ـ من أفراد هذا المجتمع، نحن جميعاً نريد الوصول إلى ما أرشدنا الله تعالى إليه لنتّخذه منهجاً في بناء حياتنا.

إن علياًعليه السلام طالب بحقّهِ في الولاية، وهذا هو مبدأ الديمقراطية الإسلامية، ففي الديمقراطية الليبرالية لا توجد أية حقوق للحاكم، يعني أنّه لا يمكن للفرد في النظام الديمقراطي الليبرالي أن يقول للناس: إنكم تركتم الأولى واتبعتم غيره، لكن الإمام عليعليه السلام كان يطالب الناس بذلك ويلومهم أيضاً، وهذا هو الفرق بين الديمقراطية في الإسلام والديمقراطية الليبرالية، أي أنّ لرأي الناس في مسألة الحكم والولاية مكانته الخاصة به، لكنه ليس بديلاً عن الأولوية والشرعية.

وبناءً على ما تقدّم، يمكن القول: إنّ الإمام علياًعليه السلام كان رجل حقّ، وعندما ننظر إلى هذا الموضوع من جهات ثلاث، هي: الفهم والإدراك، والعمل، والولاية، نجد أنّ اتّباع الحقّ مسألة هامّة جداً في الحكم.

وهنا أود الإشارة ـ وباختصار ـ إلى مسألة هامّة أخرى وهي: يظهر أنّ محاربة الحق في القرن الحادي والعشرين بدأت تأخذ طابعاً آخر، ولا بأس بذكر أنموذج على ذلك، يقول الفيلسوف بدريال ـ وهو أحد الفلاسفة الما بعد الحداثويين ـ في كتابه «شفافيّة الشرق»: من أهم آثار الحداثة اليوم أن نرى كثيراً من الأمور بشفافية ووضوح بعدما رُفع عنها الستار الذي أُلقي عليها سابقاً، وهذا الكلام جميل في نظري، فنحن اليوم نشاهد الوجه الحقيقي لليبرالية الغربية بوضوح كامل، فبعد التفجيرات التي حصلت في أمريكا ـ وأنا شخصياً أعتبرها فتنة أمريكية صهيونية ـ سمح الأمريكيون لأنفسهم بالهجوم على كلّ مكان لهم فيه مآرب، وفي هذه الأثناء مارست إسرائيل أبشع صور الإجرام بحقّ الفلسطينيين، والغريب أنّ المسؤولين الأمريكيين يردّدون: لابد من الحرب الوقائية، لقد قالوا: إنّه لا يكفي في ذلك اتهام دولة معينة بدعمها للإرهاب وشنّ هجوم عليها، بل إن

الدول التي تتبنّى أفكاراً وعقائد بإمكانها تنشئة إرهابيين مسؤولة أيضاً عن ذلك، وستكون هدفاً لشنّ الحرب ضدّها.

ما هي تلك الأفكار والعقائد؟!:

١ ـ الشهادة.

٢ ـ الجهاد واتّباع الحق.

٣ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هذه العناوين الثلاثة أصبحت موضع اهتمام كثيرٍ من البرامج التلفزيونية بعد حادثة التفجيرات في أيلول، حيث أرادوا استقصاء جذور هذه التفجيرات بشكل مفصَّل، إنّهم يدّعون أنّ من قام بهذه التفجيرات مسلمون، وأنا شخصياً لا أعتقد ذلك أبداً.

لكن كلامهم صحيح من جهة أنّ الشيء الوحيد الذي يقف بوجه التوسعية والنرجسية الغربية هو الإسلام، متمثّلاً بالجهاد والشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لقد أعلن الرئيس بوش الابن في أمريكا وبلير في بريطانيا أن ليس لديهما مشكلة مع المسلمين، ومرادهما من ذلك الإسلام الفردي المنـزوي، كما كان معاوية ويزيد أيضاً يحترمان أولئك الذين يحملون إسلاماً فردياً، ولا يعترضونهم في شيء، وليس مهمّاً ألاّ يثني هؤلاء المنـزوون على معاوية فيكفي أن يقبع أحدهم في داره ولا يتدخّل في أمر الحقّ والباطل بل ينطوي على عباداته الشخصية، أمّا من كان إسلامه يحمل أحد هذه العناوين الثلاثة فسوف يُضرب عنقه في الحال.

أريد أن أقول: إنّ إسلام علي عليه السلام اليوم هو رأس الحربة في المواجهة والصراع مع قوى الشر والباطل والاستكبار، فعلي عليه السلام منار ونبراس للعالم الاسلامي ولكلّ الدنيا، وهذه المؤامرة الأمريكية الصهيونية ستخدع العالم بمخططاتها الشيطانية الجهنمية.

بالطبع، الغربيون في أوروبا متفائلون لعدم مرور الحرب بهم ـ كما حصل في الحرب العالمية الثانية ـ واختصاصها بآسيا والشرق الأوسط، لكن تفكيرهم هذا خاطئ؛ فهتلر أيضاً كان توسّعياً في أوروبا وكانت النتيجة ستين مليون ضحيّة، فهل الأوروبيون مسرورون اليوم لأنّ الفتنة بعيدة عنهم بِبُعْدِ المسافات، مع عواقب وخيمة على البشرية جمعاء.

احتياجات الإدارة السياسيّة في التصوّر الديني والعقلاني

❁ مع ملاحظة أشكال السياسة السائدة في الوقت الحاضر، ما هي خصائص

الإدارة السياسيّة لدى الإمام علي(ع)، وكيف يُمكننا أن نستفيد من سيرته السياسية فيما يخصّ السلطة وإدارة الحكم؟

۞ نبدأ من الحكومة لنرى ما هي مستلزماتها واحتياجاتها المنطقية؟ ثم نسلِّط الضوء على سلوك الإمام علي(ع) وسيرته.

أساس الحكومة مجموعةٌ من العاملين فيها، فكما أن الانسان له صلاحيات محدّدة يعمل بها كذلك الحكومة، كأيّ إنسان، لها صلاحيات تعمل على طبقها، وطذلط إمكانات تنفيذية، كما لها متطلبات ومقتضيات نشير إليها إجمالاً:

١ ـ الإلمام والاطّلاع على إمكانياتها وظروفها، فقبل اختيار الصلح أو الحرب ـ مثلاً ـ لابدّ من دراسة إمكانية كلا الأمرين والإلمام بخلفيّاتهما، فعلى الحاكم أن يكون على علمٍ ودراية وتفهّم للظروف بدقّة وعمق، ونطلق على هذهِ النقطة من البحث عنوان: «امتلاك صور حقيقيّة عن الأوضاع وما يدور من حولنا».

لقد كانت إجراءات علي(ع) جميعها تستند إلى فهم دقيق لما يدور حوله، فلم تكن معارضته لمعاوية إلاّ عن دراسة مسبقة لما يُمارسه الأخير في الشام وما يطمع به ويطمح إليه، وهذا الاطّلاع لا يتحقّق إلاّ بوجود مخبرين داخل مجتمع الشام وأجهزة معاوية الحسّاسة، يعملون على نقل الأخبار للإمام(ع)؛ ولذلك كان معاوية يُراقب بحذر القادمين من الكوفة.

علي(ع) كان يعلم أنّ معاوية يهدف إلى إقامة حكم جاهلي، لذا انبرى للوقوف بوجه الظلم وصدّه عن ذلك، ولم يكن ذلك من قبل الإمام علي(ع) للتشفّي والثأر لبدر وأحُد، بل الذي كان وراء تصفية حسابات وأحقادٍ بدرية وأُحُدية هو معاوية نفسه، وهذا معناه أنّ علياً(ع) كان على متابعة للأحداث واطّلاع، وهو أمر في غاية الأهمية، وعلينا نحن اليوم مراقبة ما يدور من حولنا، وخصوصاً ما يُمارسه أعداء النظام والدولة، فمن غير المعقول والمنطقي ألاّ نبالي وندع الأمور تجري على عواهنها، وليس ذنباً أن نتحسَّب ونحتاط للمؤامرات وصدّها، فلا بد من دراسة مسبقة للأحداث والإلمام بنتائجها.

نعم، علينا ألاّ نتصنّع الدسائس والمؤامرات لأنفسنا، ولا بد أن نكون على حذر مما يجري من حولنا، وماذا يُقال؟ ومن القائل؟

لقد كان الإمام علي(ع) قد أدرك حقيقة الخوارج، لكنه أرادَ أن تنكشف حقيقتهم أمام الناس، ثم استأصل ـ بعدها ـ جذورهم وقضى على الفتنة، لكن بعد معركة النهروان بقيت

مجموعة قليلة منهم كانت هربت وانتشرت في أرجاء العالم الإسلامي، ولم تظهر على الساحة الإسلامية بعد ذلك، وأصبح الخوارج منفورون من قبل باقي الفرق الإسلامية، فلولا محاربتهم من قبل الإمام علي‌عليه السلام لهُجر الإسلام وبقي رهينةً بأيدي أولئك الذي يحاولون تضليل الأمّة، فيما هم أنفسهم جهلة مخدوعون.

٢ ـ تحديد أهداف عامّة شاملة وتعيينها، فليس الهدف مجرّد البقاء في السلطة، وهذا ما نراه جلياً في سيرة الإمام علي‌عليه السلام، فلو أراد مجرّد البقاء في السلطة لما استطاع أحد المكرَ به في ذلك، وهو سيّد العارفين، لكنّه كان يقول: ليس المهمُّ الحكمَ، بل لابدّ أن يكون لديكم هدف تعملون من أجل تحقيقه، ولابدّ أن يكون الهدف سليماً طبعاً، ونحن اليوم إذا أردنا السير على نهج الإمام علي‌عليه السلام فيجب علينا ألاّ نترقّب وننتظر أهدافاً قادمة ونبقى على أملها.

الجمهورية الإسلامية (الإيرانية) جمهورية الأهداف الكليّة العامّة، فكما جاء في مقدّمة الدستور: نحن شعب إيران المسلم قد اتّحدنا من أجل تطبيق حكم الشرع للوصول إلى الهدف الذي يحقّق لنا السعادةَ الأبديّة، وهو الهدف الذي رسمه لنا الله تعالى، وهو الحركة نحوه، ثم النيل بلقاءه عزوجلّ.

فهذا هو معنى الطريق الهادف، والجمهورية الإسلامية ليست دارونيةً، لنقول: إنّ الهدف الأمثل هو مجرّد النـزاع على السلطة والبقاء فيها، وهي أيضاً ليست جمهورية الأهداف الجزئية، بأن يقتصر الحاكم على كونه دركيّاً يمنع اعتداء شخص على آخر فحسب، أو أن تعيش على آمال المستقبل المجهول. وهذا التفكير نابع من نظرية دارون في باب التكامل الجسدي للإنسان فيما يخصّ ذهنيته، بمعنى أن تتكامل المجرّدات (المعنويات) على طريقة دارون أيضاً.

أما إسلام علي‌عليه السلام فليس دارونياً، ولا يمكن أن تكون حكومته مقتصرةً على أهداف جزئية ضمنيّة، فالذين يقولون بالحكومة الجزئية إمّا أنهم لم يدركوا بعدُ معنى ذلك، أو أنهم يخالفون مبدأ الإمام علي‌عليه السلام في ذلك؛ لأنّ الحكومة عبارة عن أهداف شمولية واسعة النطاق.

٣ ـ البرمجة والتخطيط في مجال التطبيق والعمل وفق نظام دقيق، بمعنى تنظيم الأمور بدقّة، فليس ثمّة دولةٌ ناجحة بلا برامج أو خطط، ويمكننا لمس هذا المعنى في حكومة علي‌عليه السلام أيضاً من خلال تنظيمه لبيت المال وميزانية حكومته آنذاك، فالميزانية المنتظمة دلالة على وجود نظام ناجح، وليست الكثرة أو القلة ـ من ناحية الإمكانات المادية

ـ ملاكاً في نظام الميزانية، بل المهم كيفية تقسيمها، وكيف تتمّ المحاسبات.

هذه من عوامل حفظ النظام في البلد، فاذا أردتم أن تعرفوا بلداً من البلدان فيه نظام أو لا؟ انظروا إلى ميزانيّته كيف تقسّم؟ فهل تُقسّم كالذبيحة، يأخذ كل واحد نصيبَهُ منها ويمضي، أم هنالك رقابة ومحاسبة يجب ألاّ يفلت منها أحد؟ والمسألة الأخرى كيفية إنفاقها والتصرف بها، فهل كلّما صوّبنا طرحاً معيناً للصرف من الميزانية يذهب المدير أو المسؤول لينفقه حيث شاء؟ أم أن هناك ضوابط ومقرّرات لإنفاقها في مجالاتها؟ وفي آخر المطاف كيفية محاسبة الميزانية بعد ذلك.

ولو دقّقنا النظر في حكومة علي عليه السلام من خلال هذه النقاط الثلاث لأمكننا تعلّم الكثير منه عليه السلام والاقتداء بسيرته، فقد كان يسأل عن الدرهم الواحد وأين صُرف؟ وكان يهتمّ كثيراً بموارد صرف الأموال وحساب ذلك، وليس معنى ذلك ادّخار الميزانية وتوفيرها، وإلاّ فأين كانت تذهب كلّ أموال بيت المال؟ لقد كان عليه السلام ينفقها جميعاً على مواردها، فإذا كُنّا نريد الاقتداء به فلا بدّ من الالتزام بتلك المعايير الثلاثة: تقسيم الميزانية المالية، والتخطيط لإنفاقها، وأخيراً الدقّة في محاسبتها.

وهذا لا يعني أن نضيّع وقتنا بمماثلات ساذجة أو نسعى في تقليدها فنقول: إن الإمام عليه السلام كان يجلس ساعات طوال من الزمن لحساب الميزانية والتدقيق فيها، أو أنه عليه السلام كان يكنس بيت المال بعد تصفية الحسابات، فعلينا أن نفعل ذلك أيضاً، فهذا التقليد غير صحيح إطلاقاً.

يتحتَّم اليوم على هيئة الإدارة المالية ودائرة تصفية الحسابات متابعة المصروفات والتكاليف بدقّة، فلكلّ عصرٍ نظام نفقات خاصّ به يختلف عن غيره، وما يجب علينا إلاّ استخراج الأصل الأساسي في ذلك، والمحاسبة المالية من الأصول المهمّة في كل زمان ومكان.

ولا نقصد بنظام المحاسبات الحديث أن يأخذ ولي أمر المسلمين أو رئيس الجمهورية آلةً حسابية ويتفّحص الأمور بنفسه، إنّما المهمّ تحقيق الغرض المطلوب، وهو ما يمكن إنجازه عبر أيّ نظام أو برنامج.

٤ ـ توظيف الكادر الكفوء: فلا تتمثل الحكومة بفردٍ واحد، هو شخص الحاكم؛ إذ لا يمكنه تحقيق الأهداف المرسومة إلاّ مع وجود من يُعينه في ذلك، لكن ما هو الملاك في انتخاب العاملين وتعيينهم؟ يجب قبل كل شيء أن يكون العامل كفوء في منصبه.

لو تمعنون النظر في سيرة الإمام علي عليه السلام ترون أنّ جُلّ الأشخاص المنصّبين من قبله في أجهزة الدولة لم يكونوا من الوجهاء والأثرياء، وهذا ما دعا إلى إثارة غضب الوجهاء والمرموقين آنذاك، لقد كان المعيار الوحيد عنده في اختيار الموظّفين هو الكفاءة، وهذا ما يُلفت نظرنا إلى نقطة مهمة جدّاً، وهي أن الإمام عليه السلام كان يعمل ـ دائماً ـ على كشف الطاقات والاستعدادات الكامنة في أوساط المجتمع، ويسعى لإيجاد الفرد المناسب للمسؤولية المناسبة. وعادةً لا بدّ لمن يبحث عن الكفوء من أن يختبر الأفراد باستمرار حتى يصل إلى مراده.

وقد تكون بداية الشخص الكفوء حسنةً، لكنّه يخفق بعد ذلك، وحينها لا بدّ من استبداله بأفضل منه، لذا فإنّ مسألة الكادر الكفوء ومتابعته من المسائل المهمّة جداً.

وعليه، فكفاءة أصحابه عليه السلام وتمكّنهم من أداء واجبهم بأحسن وجه هو الركن الرابع في الحكم والدولة، يذكر الإمام علي عليه السلام في بعض أقواله وحِكَمِه أنّ الحكومة قد تفشل وتسقط ويُحكم عليها بالزوال لأسباب عديدة منها: تقديم السفهاء والجهلة في مراكز الدولة، لقد كان يعتقد أنّ على الحاكم اختيار وكلاء وممثّلين عنه على أساس التقوى والمعرفة في إجراء الأحكام الشرعية، وكان يعتبر هذا الكادر من الكوادر المهمّة في جهاز السلطة.

وما صنعناه نحن اليوم بوظائف الدولة من تضييعٍ لمكانتها وهتكٍ لاعتبارها وحرمتها خلاف ما جاء في روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام، فقد جاء في حديث للإمام الصادق عليه السلام ذكره الشيخ الأنصاري في بداية كتابه «المكاسب المحرّمة» في تقسيم معايش الناس إلى أربعة أنواع، أنّ أوّلها تمثيل الحاكم والعمل معه، ويذكر في الحديث: أنه إذا كان الحاكم جائراً فالعمل معه حرام شرعاً، أما إذا كان عادلاً فإن قبول ولايته والعمل في حكومته من أفضل العبادات، إذاً فلا بدّ من اختيار أفضل الموجودين كفاءةً لمنصبٍ يُعَدُ تحمّله من أفضل العبادات.

ولو أردنا معرفة مقوّمات الحكم لوجدناها ترتكز على هذه العناصر الأربعة:

أوّلاً: الاستناد إلى دراسة واقعية لاتخاذ القرارات، وتوفير معلومات صحيحة بوصفها خلفيّةً في اتخاذ أيّ موقف.

وثانياً: السعي وراء أهداف كليّة شاملة وتحقيقها.

وثالثاً: البرمجة والتخطيط.

وأخيراً: توظيف الكادر الكفوء أو ما يسمى اليوم بنظام الأفضليّة، قد لا تكون هذه

التسمية صحيحة جداً، لكن كلّ ما أقصده هو الاختيار على أساس الكفاءات.

وهنا ربما يطرح سؤال: لماذا بدأت من الحكومة لا من نفس الإمام علي عليه السلام؟

في الواقع إنّنا كلما أردنا البحث عن شيء معيّن وجدناه يتجلّى في تعامله وسلوكه عليه السلام لذا فلن نقع في مشكلة الاستنساخ التقليدي، فنحن إذا تجنّبنا هذه المشكلة ودرسنا كلّ موضوع وما يقتضيه من متعلّقات بشكل معقول ومنطقي سنتمكن من تعيين احتياجاتنا، ومن ثم عرضها على سيرة النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام وسائر الأئمة المعصومين، وما أكثر سُبُل الهداية في كلامهم وسيرتهم صلوات الله عليم أجمعين.

۞ تأسيساً على ما تقدّم، ما هي الأسس الموضوعية في المنهج السياسي عند الامام علي عليه السلام؟

۞ هناك محور أساسي في سيرته عليه السلام وهو نفسه محورية الحق ومرَّ شرحهُ، ومن هذا المحور نستخرج أربعة فروع، هي: الاطلاع الكامل على الأمور ودراستها، وجود أهداف عامّة، البرمجة والتخطيط، ثم اختيار الكادر الكفوء، وكلّ واحد من هذه الأربعة هو بمثابة فروع متشعبة في سيرته السياسية عليه السلام.

۞ شكراً لكم على مشاركتكم في هذا الحوار.

۞ شكراً لكم مع تمنياتي لكم بالتوفيق والنجاح.

ولاية الفقيه قراءة في النطاق المنهجي

الشيخ محسن كديور

ترجمة: مهدي الأمين

يبدو من الضروري دراسة الأسس والمبادئ التصديقية للولاية والحكومة الولائية، والمقصود بهذه المبادئ هنا الأدلة والبراهين والمستندات، ولعل السؤال الأساسي يتركّز في: ما هي الأدلة والبراهين والمستندات التي ارتكزت عليها نظرية ولاية الفقيه؟

وفي عملية فرز لمجموعات الأدلة، طرح في المقام فرز رباعي، يقوم على تقسيم أدلّة ولاية الفقيه إلى مجموعات أربع:

المجموعة الأولى: الأدلة الروائية، فالروايات والأحاديث المأثورة عن المعصومين عليهم السلام هي الأكثر استناداً في إثبات ولاية الفقيه.

المجموعة الثانية: الأدلّة القرآنية، والتي كان استناد القائلين بولاية الفقيه عليها أقلّ نسبيّاً.

المجموعة الثالثة: دليل الإجماع وما يتصل به.

المجموعة الرابعة: الأدلّة العقلية على ولاية الفقيه.

والمفترض تركيز المنهج في البحث على أساس التحليل النقدي Critia Analysis، وأن تمارس الدراسة على القراءة القبلية، بمعنى أن تعرض أدلّة القائلين بولاية الفقيه ـ وخصوصاً الإمام الخميني ـ ثم تدرس، ثم تعرض آراء علماء الدين وفقهاء المذهب الشيعي في نقد هذه الأدلّة، وأخيراً وعقب الانتهاء من العرض مع نقد كل دليل، يصار إلى تقويمه من جوانب مختلفة على أساس المعايير الاجتهادية، ومن الواضح أن البحث في أدلة ولاية الفقيه بحث تخصصي، المخاطب الأساسي فيه هم المعنيون بالفقه والحقوق والعلوم السياسية.

لقد درست المبادئ التصديقية لولاية الفقيه أكثر بكثير من الدرس الذي مورس على المبادئ التصورية، ويعود السبب في ذلك إلى تناول الفقهاء الموضوع من هذا الجانب بشكل

تفصيلي وواسع، فقد تركوا بين أيدينا الكثير من المؤلفات في هذا الشأن، ومع ذلك لم يقم أحد منهم بتفكيك الأركان الأربعة للولاية التعيينية المطلقة للفقيه ـ أي الولاية، التعيين، الإطلاق، والفقاهة ـ خلال عرضهم أدلة ولاية الفقيه، ومن الواضح أنه ليس من ضرورةٍ تفرض أن يثبت كلّ واحد من الأدلة المشادة على ولاية الفقيه الأركان الأربعة كلّها.

الغاية من هذه الدراسة التطرّق للأسس الاستدلالية لولاية الفقيه ومدى الإتقان فيها، ونرى أن التحليل النقدي لبراهين الحكومة الولائية يعدّ خطوةً ضرورية على طريق إصلاح وتشذيب وتنقيح المبادئ المتقنة للجمهورية الإسلامية والحكومة الدينية.

وقد رأيت أن أبدأ هنا بكلامٍ لمؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني: «إن كتب فقهاء الإسلام الكبار مليئة باختلاف الرأي والاستنتاج في شتى المواضيع العسكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والعبادية، وحيث كانت الاختلافات محصورةً ـ سابقاً ـ بالمحيط الدرسي والبحثي وفي بطون الكتب العلمية، بما فيها ما كتب باللغة الفارسية أيضاً، فمن الطبيعي أن لا يطّلع عليها.. أما اليوم ـ ولحسن حظنا وببركة الثورة الإسلامية ـ فقد أصبح كلام الفقهاء والمفكّرين يُعرض في الإذاعة وعلى شاشات التلفزة، كما يكتب في الصحف، ذلك أن هناك حاجة عملية لهذه الأبحاث والموضوعات، كحدود الحرية الفردية والاجتماعية... على سبيل المثال، والأهم من هذا كلّه تعيين دائرة سلطة ولاية الفقيه في الدولة والمجتمع، وهذا كلّه قسم من آلاف المسائل التي يبتلي بها الناس والدولة، والتي بحثها الفقهاء الكبار، واختلفت فيها وجهات نظرهم.

إذا كان هناك بعض المسائل التي لم تكن قد طرحت من قبل، أو لم يكن لها موضوع، فعلى الفقهاء أن يتولّوا اليوم بحثها؛ لذا وجب أن يكون باب الاجتهاد في الدولة الإسلامية مفتوحاً على الدوام، فطبيعة الثورة والنظام تقتضي ـ دائماً ـ عرض الآراء الاجتهادية الفقهية بشكل حرّ في شتى الميادين، ولو كانت مخالفةً بعضها لبعضها الآخر، ولا يحقّ لأحد منع هذا الأمر»[1].

تساؤلات حول نظرية ولاية الفقيه

ثمّة تساؤلات نطاقية منهجية تدور حول نظرية ولاية الفقيه، نعقد هذه الدراسة للإجابة عنها:

---

(١) الإمام الخميني، صحيفة نور ٢١: ٤٦، ١٠/٨/١٣٦٧ش.

١ ـ هل تحتاج ولاية الفقيه إلى دليل، أم أنها من المسائل البديهية؟

٢ ـ هل تعتبر ولاية الفقيه واحدةً من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه الشيعي؟

٣ ـ هل تعدّ هذه النظرية ركناً من أركان مذهب الإمامية؟

٤ ـ هل يمكن تصنيف هذه النظرية أصلاً من الأصول الاعتقادية للشيعة أو على الأقلّ: هل تعدّ من المسائل الاعتقادية عند الشيعة أم أنها فرع من الفروع الفقهية؟

بإطلالة عامة على هذه الأسئلة نلاحظ:

أولاً: إذا لم نكن من القائلين ببداهة ولاية الفقيه يجب الرجوع إلى الأدلة المختصّة.

ثانياً: إذا اعتبرنا ولاية الفقيه مسألة نظرية غير بديهية، سواء كانت من المسائل العقائدية والكلامية أم كانت من الفروع الفقهية، فإن معطيات الأدلّة في هذين المقامين ـ الفقه والكلام ـ سوف تكون مختلفةً تماماً.

ثالثاً: سواء اعتبرنا ولاية الفقيه من الأصول الاعتقادية وأركان المذهب أو من الفروع الاعتقادية، فإن معطيات الأدلّة في كلا الفرضين سوف تكون أيضاً متفاوتة تماماً.

رابعاً: إذا اعتبرنا ولاية الفقيه فرعاً فقهيّاً، فسواء كانت تعدّ من الضروريات الفقهية أو لا، فإن معطيات الأدلة أيضاً ستغدو مختلفة، بل سوف تتفاوت أيضاً كيفية الحاجة إلى الدليل، ولكي تتوضح لنا معطيات الأدلّة ويتبين لنا أنه هل نحن بحاجة إلى أدلة إثبات في هذا المجال أم أن هذه الأدلة والبراهين قد صيغت للتأييد والتنبيه لا للإثبات، وهل نتوقع من الأدلة أن تفيد اليقين أم أن الظن المعتبر كافٍ في المقام؟ للاطلاع على ذلك لابد لنا من الشروع بالإجابة على الأسئلة التي طرحناها آنفاً.

بداهة نظرية ولاية الفقيه وضرورتها العقلية؟

المعلوم باليقين لا يخرج عن إحدى حالتين: إما بهديهي ضروري، بمعنى عدم حاجته إلى إعمال نظر وفكر، من قبيل الكلّ أكبر من الجزء، أو استحالة اجتماع النقيضين، أو الواحد نصف الاثنين، أو الشمس مضيئة أو... أو نظري بمعنى أن التصديق به يحتاج إلى إعمال نظر وفكر واستدلال، وذلك من قبيل أن الله واحد، والبشر بحاجة إلى أنبياء، وأن هداية البشر بعد النبيّ تحتاج إلى إمام معصوم، وأن يوم القيامة آتٍ، والله عادل، ومجمل القضايا التي تحتاج إلى بحث وبرهان في العلوم العقلية والنقلية.

والقسم الأهم من البديهيات والضروريات هو الأوّليات، وتعني البديهيات الأولية جملة القضايا التي يحكم بها العقل ويصدق دون حاجة إلى شيء خارج عن ذاتها، بمعنى

أنه يكفي فيها تصوّر الموضوع والمحمول ـ أو المقدّم والتالي ـ وتصوّر النسبة بينهما ليحكم العقل ويجزم بصدق القضية، فبمجرّد أن يتصوّر العقل أطراف القضية يصدّق بها، أما البديهيات الثانوية فهي وإن كانت لا تحتاج إلى إعمال فكر واستدلال، إلاّ أنها تحتاج إلى واسطة غير فكرية ـ القياس الخفي ـ وذلك من قبيل الحس، والتجربة، والنقل المتواتر، والحدس أو حدّ وسط حاضر في الذهن، والأقسام الخمسة من البديهيات الثانوية هي: المشاهدات، والتجريبيات، والمتواترات، والحدسيات، والفطريات وهي القضايا التي تقع قياساتها معها[(١)].

والسؤال هنا: هل ولاية الفقيه بديهية لا تحتاج إلى استدلال أم أنها نظرية تفتقر إليه؟ وإذا كانت بديهيّة فهل هي من البديهيات الأولية أو الثانوية؟

يقول الإمام الخميني في كتاب البيع بعد إقامته الدليل العقلي على الحكومة الإسلامية في كلّ زمان: «ما ذكرناه وإن كان من واضحات العقل، فإن لزوم الحكومة لبسط العدالة، والتعليم والتربية، وحفظ النظم ورفع الظلم، وسد الثغور والمنع عن تجاوز الغرباء.. من أوضح أحكام العقول، من غير فرق بين عصرٍ وعصر أو مصرٍ ومصر، ومع ذلك فقد دلّ عليه الدليل الشرعي أيضاً»[(٢)].

وفي تتمة هذا البحث نفسه يصرح الإمام الخميني: «فولاية الفقيه ـ بعد تصوّر أطراف القضية ـ ليست أمراً نظرياً يحتاج إلى برهان، ومع ذلك دلّت عليه بهذا المعنى الوسيع..»[(٣)].

وفي بداية كتاب ولاية الفقيه يكتب يقول: «ولاية الفقيه من المواضيع التي يوجب تصوّرها التصديق بها، فهي لا تحتاج لأية برهنة، وذلك بمعنى أن كلّ من أدرك العقائد والأحكام الإسلامية ـ ولو إجمالاً ـ وبمجرّد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها فسيصدق بها فوراً، وسيجدها ضروريةً وبديهية»[(٤)].

وبناء على ظاهر العبارة الثانية يمكن أن نفهم التالي:

أولاً: ولاية الفقيه أمر بديهي وليس نظرياً.

---

(١) راجع الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للعلامة الحلي، الفصل الخامس في البرهان والحد: ١٩٢، ١٩٩ ـ ٢٠٢.

(٢) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الخميني، الحكومة الإسلامية: ١٧.

ثانياً: ولاية الفقيه من البديهيات الأولية التي يكفي فيها مجرّد تصوّر أطراف قضيتها للتصديق بها.

ثالثاً: إن الروايات التي تدلّ على ولاية الفقيه تعدّ إرشاداً لحكم العقل ومبيّنةً لحكم ارتكازي، فهي تنبيه على حكم العقل وليست دليلاً.

ولفهم المراد مما تقدّم لابد من ملاحظة النقاط التالية:

النقطة الأولى: إن القضايا العقلية قضايا عامة وليست شخصية من نوع الكشف والشهود العرفاني، فيجب أن تكون قابلةً للنقل والتعليم.

الثانية: إن العقلاء ـ من حيث هم عقلاء ـ لا يعتبرون القضية المذكورة بديهيّةً.

الثالثة: إن الكثير من علماء الإسلام وفقهاء الشيعة لا يصدّقون بهذه القضية أصلاً، فضلاً عن اعتبارها بديهيةً أولية.

الرابعة: ثمّة قضايا أهم بكثير من قضية ولاية الفقيه كالتوحيد والنبوة والمعاد والعدالة و... قد اتفق علماء المذاهب الإسلامية جميعها على عدم كونها بديهيةً، بل نظرية تحتاج إلى دليل.

وبملاحظة هذه النقاط الأربع يظهر لنا أن مراد الإمام الخميني من كلامه السابق لم يكن بداهة ولاية الفقيه الأوّلية.

وبالعودة إلى النصّ الأول للإمام الخميني ـ سيما إلى قوله: «واضحات العقل» ـ الذي جاء بعد إقامة الدليل العقلي على ضرورة الحكومة الإسلامية، لا يبقى أدنى شك في أن مقصوده من «واضحات العقل» ليس العقل البديهي، بل الأمر النظري غير الخفي وغير الواضح.

ويؤيد ذلك وجود قرينة وشاهد في النص المذكور تدل على أن المراد ليس بداهة ولاية الفقيه العقلية، بل في أحسن الاحوال ضرورتها الشرعية: «... إن كلّ من أدرك العقائد الإسلامية ـ ولو إجمالاً ـ وبمجرّد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها فسيصدق بها فوراً، وسيجدها ضروريةً وبديهية».

فهذا التصديق ـ إذاً ـ متوقف على أمرين: الأول: إدراك عقائد الإسلام وأحكامه. والثاني: تصوّر أطراف القضية، وحيث لم يكن الأمر الأول بديهياً بل قسم منه غير عقليّ أساساً ـ والنتيجة تتبع أخسّ المقدمات ـ نستنتج أن ولاية الفقيه ليست من البديهيات العقلية، فضلاً عن كونها من البديهيات الأولية، وسوف نفرد بحثاً مستقلاً حول ضرورة

ولاية الفقيه الشرعية.

والنتيجة التي خلصنا إليها في هذا الجزء من البحث أن ولاية الفقيه ليست من البديهيات العقلية أو الضرورية، وقد اتفق علماء الإمامية على أنها أمر نظري غير بديهي.

البداهة الشرعية لنظرية ولاية الفقيه

تنقسم المسائل الدينية ـ الأعم من الفقهية والكلامية والأخلاقية ـ إلى قسمين: ضروري وغير ضروري؛ فالمسائل الضرورية[١] لها مدخلية في تحقق عنوان الإسلام، بمعنى أنها تصبح ـ بالضرورة ـ جزءاً من الدين، فقبول الدين ملازم لقبولها، وهذه المسائل غير منفكّة عن التوحيد والنبوة وما شابههما.

وبعبارة أخرى، المراد من ضروريّ الدين الحكم الذي يثبت بثبوت الدين ولا يحتاج إلى دليل يثبت كونه من الدين، فهكذا حكم إما أن يكون بمنزلة جزء مقوّم للدين، أو بمنزلة اللازم الذي لا ينفك عنه[٢].

أولاً: إن إنكار ضرورة من الضروريات أو الجهل بها يقتضي كفر المنكر أو الجاهل، بشرط أن يكون ملتفتاً إلى ضروريتها، وأن إنكاره لها يؤدي إلى إنكار الرسالة[٣]؛ وعلى هذا تكون للتوحيد والنبوة موضوعية استقلالية في تحقّق الدين، أما الضروريات فموضوعيتها استلزامية، أما تحقق الكفر والارتداد فإن الاستقلال والاستلزام لهما نفس الأثر عملياً[٤].

ثانياً: لا تحتاج الأحكام الشرعية الضرورية إلى تقليد، وبعبارة أخرى مجال التقليد هو الأحكام الشرعية غير الضرورية[٥]، والمكلّف يعمل بعلمه في الأحكام الشرعية

---

(١) للاطلاع أكثر على الأبعاد المختلفة لضروريّ الدين، راجع على سبيل المثال: الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ١٧٣، الطبعة الحجرية.

(٢) اللاهيجي، كوهر مراد، المقالة ٣، باب ٢، فصل ١٤، في معنى ضروريّ الدين: ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

(٣) راجع: اليزدي، العروة الوثقى، فصل في النجاسات ١: ٦٧، «الثامن: الكافر بأقسامه حتى المرتد بقسميه... والمراد بالكافر من كان منكراً للألوهية والتوحيد والرسالة، أو ضرورياً من ضرويات الدين مع الالتفات إلى كونه ضرورياً، بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، والأحوط الاجتناب عن منكر الضروري مطلقاً، وإن لم يكن ملتفتاً إلى كونه ضرورياً».

(٤) راجع السيد الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة ١: ٥٨ ـ ٦٤، تقرير أبحاثه بقلم الميرزا الغروي التبريزي.

(٥) اليزدي، العروة الوثقى، فصل في التقليد، المسألة ٦، «في الضروريات لا حاجة إلى التقليد كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما».

الضرورية.

ثالثاً: تعدّ الضروريات من المسائل الدينية المتفق عليها بشكل عام، ففي الغالب لا يوجد خلاف فيها بين أهل الدين.

رابعاً: بغضّ النظر عن التوحيد والنبوة اللذين لهما موضوعية استقلالية في تحقق الدين، والملاك في كون المسألة الدينية ضرورية مرتبط بالنبوة، فإن أصول الدين الأخرى منها ما يعدّ من ضروريات الدين كالمعاد، ومنها ما يعد من ضروريات المذهب، كالإمامة والعدل، ومثال ضروريات الدين في الأحكام الشرعية وجوب الصلاة والصوم والحجّ والزكاة، أمّا مثال ضروريات المذهب فالنكاح المنقطع وبطلان القياس[1].

خامساً: يظهر من كلمات الفقهاء أن هناك مسائل تعتبر من الضروريات الفقهية، تأتي في مرتبة أدنى من ضروريات الدين أو المذهب، وإنكارها لا يؤدي إلى الخروج عن الدين أو المذهب، بل هي إشارة إلى أن المنكر غير مطّلع.

سادساً: مع أن مبدأ وجود الضروريات محلّ اتفاق، إلاّ أنه ليس من الضروري ان يكون هناك اتفاق على مصاديقها[2]، لذا من الممكن ـ على مرّ الزمن ـ أن يضاف إلى الضروريات ضروريةٌ جديدة، كما ومن الممكن لضرورة في زمان أن تفقد في زمن آخر ضرورتها، وكذلك من الممكن لعالمٍ أن يرى مسألةً ما ضروريةً ولا يراها عالم آخر كذلك، وعلى أيّ حال، فموارد الاختلاف في الضروريات قليلة.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن المراد من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه ليس الضروريات العقلية البديهية، كما أن اصطلاح الضروري لم يرد في آية أو رواية، إنما هو اصطلاح متشرّعي[3].

وبعد التعرّف ـ إجمالاً ـ على مفهوم ضروريات الدين والمذهب والفقه ثمّة سؤال يفرض نفسه هنا: هل تعدّ ولاية الفقيه من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه؟

سبق وذكرنا أن ولاية الفقيه ليست ضرورةً عقلية، أي ليست بديهيةً بل تحتاج إلى

---

(١) للاطلاع أكثر على موضوع ضروريات المذهب، يمكن الرجوع إلى محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٦٠٢.

(٢) «لم يقم أحد بحصر ضروريات الدين... وهذا العمل لا يخلو من مشقة» كوهر مراد: ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

(٣) أوّل من استعمل مصطلح ضروريات الدين هو المحقق الحلي في كتابه شرائع الإسلام لدى تعداده موجبات الكفر والارتداد ١: ٥٣، وراجع بحث إنكار ضروريات الدين في كتاب «احكام مرتد از ديدكاه اسلام وحقوق بشر»: ٢٨٦ ـ ٣٠٩، تحقيق: سيف الله صرّامي.

دليل،أما كلام الإمام الخميني السابق: «... وولاية الفقيه من المواضع التي يوجب تصوّرها التصديق بها فهي لا تحتاج لأية برهنة، وذلك بمعنى أن كل من أدرك العقائد والأحكام الإسلامية ـ ولو إجمالاً ـ وبمجرّد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها فسيصدق بها فوراً وسيجدها ضروريةً وبديهية»[1] فيمكن أن يفهم منه أن ولاية الفقيه من ضروريات الدين، وذلك لأن التصديق بها يحتاج إلى معرفة إجمالية بعقائد الإسلام وأحكامه، وكذلك قوله: «في رأينا إن الالتزام بولاية الفقيه هو الالتزام بالإسلام وولاية الأئمة والمعصومين عليهم السلام الذي لا يقبل الفصل والانفكاك»[2]، فهذا القول يدعو إلى تطبيق الملاك الأهم لضروريات المذهب على ولاية الفقيه، كما أن هناك عبارة للشيخ محمد حسن النجفي في الجواهر يمكن أن يُستظهر منها أن هذا الفقيه الجليل يرى أن ولاية الفقيه ضرورة فقهية، يقول: «فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك (عموم ولاية الفقيه) بل كأنه ماذاق من طعم الفقه شيئاً»[3].

إن الجمل والنصوص المذكورة وإن لم تصرّح بأن ولاية الفقيه ضرورة دينية أو مذهبية، إلاّ أن الملاك المنصوص عليه فيها ينطبق على الضروريّ بالمعنى المذكور، وعلى فرض صحّة هذا الاستنتاج فإن كون ولاية الفقيه من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه قول في المسألة، نتعرض له في موضع آخر، ومن الواضح أنه إذا لم تتم أدلّة المسألة العقلية والنقلية فبطريق أولى لا يمكن أن تكون هذه المسألة من ضروريات الدين أو المذهب، أو على الأقل لا يمكن أن نعتبر منكرها منكراً لضرورة من ضروريات الدين أو المذهب، ذلك أن إنكاره مستنداً إلى دليل وحجة شرعية.

وفي مقابل القائلين بضرورة هذه المسألة نرى أكثر فقهاء الإمامية لا يعتبرون ولاية الفقيه ضرورةً دينية أو مذهبية أو فقهية، إن الاعتقاد بضرورة ولاية الفقيه يلازمه اعتبار جمع كبير من العلماء والفقهاء منكرين لضرورة من ضروريات الدين أو المذهب، وبالتالي خارجين عن الدين أو المذهب، وهذه ملازمة لا يرضى بها إلاّ القليل القليل من الفقهاء، ولعلّ السبب في عدم التصريح بهذا الأمر يرجع إلى ما سوف ينتج عنه من نتائج باطلة، فلا شك أن الفقهاء المنكرين لولاية الفقيه يدركون أيضاً أحكام الإسلام، وقد اطلعوا

---

(١) الخميني، الحكومة الإسلامية: ١٧.

(٢) من استفتاءات السيد الخامنئي، فراجع: توضيح المسائل فارسي) ١: ٣٨، سؤال ٦٥.

(٣) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢١: ٣٩٧.

على نظرية ولاية الفقيه، إلاّ أنهم لم يجدوا تلازماً بينها وبين الإسلام ولذلك لم يعتقدوا بها.

وعلى أيّ حال، فالأمر لا يخرج عن إحدى حالتين: إما أن نتهم الفقهاء المنكرين لولاية الفقيه بعدم فهم الإسلام وعدم العلم بضروريات الدين والمذهب، أو نشكّك بهذا القول، ومن الواضح أن التشكيك بهذا القول أقرب الى العقل، وأقلّ مؤونة من الالتزام بالقول الأول.

إن هذه الحالة ـ أي أن يرى عالمٌ من العلماء مسألةً ما لشدّة وضوحها بديهيةً وضرورية أو اجتماعية، فيما يقيم بقية العلماء الدليل على بطلانها ـ كثيرة الوقوع في علومنا؛ لذا لزم أن تُخضع الكثير من ادعاءات الضرورة والبداهة لمزيد من البحث والتأمل، إن اتهام مجتهد منكر لولاية الفقيه بأنه لم يذق طعم الفقه سيف ذو حدين، وذلك أن هذا الفقيه المنكر قد يكون له نفس هذه النظرة للمخالفين له، إن المقارنة بين كلام صاحب الجواهر المتقدم: (لم يذق طعم الفقه)، وعبارة معاصره الشيخ الأنصاري التي أوردها في الردّ على أدلة ولاية الفقيه: (دونه خرط القتاد)[١] والتي ذهبت مثلاً يُضرب في الحوزات العلمية، إنّ هذه المقارنة تختزن في طياتها درساً في احترام الرأي المخالف أو حتى المعارض للفقهاء بأجمعهم، والاجتناب عن عبارات من قبيل: «وكلّ من كان صاحب وجدان وعقل سليم يقبل كلامنا» التي كثيراً ما نراها ـ مع الأسف ـ في الكتب الفقهية والأصولية، ومن الممكن أن يكون أولئك الذين لا يفهمون من الأدلّة ما نفهمه نحن قد تذوقوا طعم الفقه كما تذوّقناه، فتعدّد الآراء والاجتهادات من مفاخر الفقه الشيعي.

وفي خضم الاطلاع على الآراء المختلفة لفقهائنا الكبار في مسألة ولاية الفقيه والالتفات إلى التطوّر التاريخي لهذه النظرية، يستوقفنا عمق بعض الجمل التي ذكرها الإمام الخميني في هذا المضمار، فلتراجع[٢].

فإذا تمعنّا في ذلك ـ مع الأخذ بعين الاعتبار نظريات الفقهاء المختلفة في موضوعة الدولة والسلطة والنظام السياسي ـ يتضح لنا أن ولاية الفقيه لا تعدّ من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه، وإنما هي مسألة تحتاج إلى دليل وبرهان.

---

(١) كتاب المكاسب للشيخ مرتضى الأنصاري: «وبالجملة فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام عليه السلام إلاّ ما خرج بالدليل..»، ولابد من الإشارة إلى أنه في مؤتمر الشيخ الأنصاري سعى بعض المعاصرين إلى التوفيق بين كلمات الشيخ في كتاب المكاسب وكلماته في كتاب القضاء، بما ينسجم مع القول بالولاية العامة للفقيه، فراجع مقالات ولاية الفقيه في المؤتمر المذكور.

(٢) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ١٧٩ ـ ١٨٠، ١٨٥.

ولاية الفقيه، الاعتقادات، وأصول المذهب

هل تعتبر نظرية ولاية الفقيه ركناً من اركان المذهب الإمامي؟

هل تعدّ أصلاً عقائدياً عند الشيعة أو على الأقل من المسائل العقائدية الشيعية أم هي من الفروع الفقهية؟

إلى عشر سنوات[1] خلت، كانت ولاية الفقيه من الفروع الفقهية، أما في العقد الأخير فقد برز رأيان مخالفان لما اتفق عليه سابقاً.

الرأي الأول: ويعتبر ولاية الفقيه مسألةً كلامية، بمعنى أنه من الواجب على الله ـ من باب الحكمة واللطف ـ أن يعيّن الفقهاء العدول أولياء على الناس؛ لإدارة شؤون المجتمع الإسلامي.

إن هذا الاتجاه في معالجة الموضوع يجعل النظرية من عوارض فعل الله تعالى، والبحث في عوارض الفعل الإلهي من اختصاص علم الكلام، ومن الواضح أن فعل المكلّف يلازم عوارض فعل الله، وهذا يعني أنه يجب على المكلّف إرساء ولاية الفقيه، ويجب على الناس التولّي والقبول بهذه الولاية، لكن ليس من الضروري أن تكون كلّ مسألة كلامية أصلاً من أصول الدين، فمثلاً «جزئيات المبدأ والمعاد ليست من أصول الدين التي تحتاج إلى علم برهاني واعتقاد (تفصيلي)، كما أنها ليست من فروع الدين»[2]، فولاية الفقيه ليست من أصول الدين ولا من أصول المذهب بل هي مسألةٌ كلامية.

الرأي الثاني: «ولاية الفقيه ـ في قيادتها للمجتمع الإسلامي وإدارة شؤونه الاجتماعية في كلّ عصر وزمان ـ ركن من أركان المذهب الإثني عشري، ولها جذور ترجع إلى أصل الإمامة»[3]، «ولاية الفقيه من شؤون الولاية والإمامة، ومن أصول المذهب،

---

(١) هذا النص كتب قبل حوالي عشر سنوات، فمن اليوم يكون عشرين سنةً التحرير).

(٢) راجع «حول الوحي والقيادة» لجوادي آملي، مقالة: الولاية والإمامة، وكذلك مقالته: سيري در مباني ولايت فقيه، فصلية «حكومت اسلامي»، العدد ١: ٦٠، ٦١، خريف ١٣٧٥ش/١٩٩٦م. (وقد ترجمت هذه المقالة في مجلّة قضايا إسلامية معاصرة العددين: الأول: ١٣، والثاني: ٢٤٣، لسنة ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨،المترجم).

(٣) «السؤال ٦٤: كيف نتعامل مع الأشخاص الذين لا يعتقدون بولاية الفقيه سوى في الأمور الحسبية، مع ملاحظة أن وكلاءهم يروّجون لهذه الفكرة؟ الجواب: إن ولاية الفقيه ـ في قيادتها للمجتمع الإسلامي وإدارة شؤونه الاجتماعية في كل عصر وزمان ـ تعدّ ركناً من أركان المذهب الاثني عشري، ولها جذور ترجع إلى أصل الإمامة، والأشخاص الذين لا يعتقدون بها بناء على الدليل معذورون، لكن يحرم عليهم الترويج للخلاف والتفرقة بين المسلمين»، من استفتاءات قائد الثورة الإسلامية في كتاب توضيح المسائل، مراجع، فارسي ١: ٣٧ ـ ٣٨.

والأحكام المختصة بالولاية تستنبط ـ كسائر الأحكام الفقهية ـ من الأدلّة الشرعية»[١].

أمّا فيما يخصّ الرأي الأول، فنقول:

أولاً: يمكن أن يكون هناك بعد كلامي لتمام الأحكام الفقهية، ذلك أنه من المؤكّد بقاء الإنسان ضالاً دون تشريع الأحكام الشرعية ويظلّ بعيداً عن الهداية، فعقل الإنسان عاجز عن اكتشاف الأحكام الشرعية، لذا من الواجب على الله من باب الحكمة واللطف أن يشرع هذه الأحكام، وجعل الأحكام من عوارض فعل الله الذي يتضمن لوازم فقهية من قبيل وجوب عمل المكلف بهذه الأحكام، يلزم منه صيرورة المسائل الفقهية جميعها قضايا كلامية؟

ثانياً: من الواضح أنه لا يمكن لهذا الدليل أن يجعل ولاية الفقيه مسألة كلامية، وذلك أن البحث الفقهي قد تناول هذا الموضوع من زاوية الأحكام الفقهية المتعلّقة بوجوب تصدّي الفقهاء للولاية وتولّي الناس لهم، ومن الواضح أيضاً أن مدار هذا البحث فقهي لا كلامي.

ثالثاً: يترتب على جعل هذه المسألة كلاميةً نتائج نشير إليها عند بحثنا حول الرأي الثاني.

أما إذا اعتبرنا النظرية من أركان المذهب وأصوله فسوف يترتب على ذلك اللوازم التالية:

أولاً: إن أصول الدين أو المذهب أحكام عقلية، لا شرعية تعبدية.

ثانياً: إن هذا النوع من المسائل يجب أن يكون يقينياً لا ظنياً، ولو بالظن المعتبر، والمراد باليقين الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

ثالثاً: إن هكذا مسائل غير قابل للتقليد، بل على كلّ مكلف أن يقوم ببحثها حتى يصل إلى اليقين بها.

رابعاً: لا يكفي الالتزام العملي بهذا النوع من المسائل، بل يجب تحصيل الاعتقاد النظري.

خامساً: إثبات هذا النمط من القضايا يحتاج إلى البرهان، بجميع قيوده المنطقية الدقيقة[٢]، فالأدلة غير اليقينية لا تكفي.

سادساً: الجهل بهذه القضايا وإنكارها يعدّ خروجاً عن المذهب.

---

(١) «السؤال ٧٠: هل مسألة ولاية الفقيه مسألة تقليدية أم اعتقادية، وما حكم الشخص الذي لا يعتقد بها؟ الجواب: إن ولاية الفقيه من شؤون الولاية والإمامة، ومن أصول المذهب، والأحكام المختصّة بالولاية تستنبط ـ كسائر الأحكام الفقهية ـ من الأدلّة الشرعية، والشخص الذي يتوصّل إلى عدم الاعتقاد بولاية الفقيه من خلال الدليل معذور»، توضيح المسائل، مراجع ١: ٣٩.

(٢) «البرهان: قياس مؤلّف من يقينيات تنتج يقيناً بالذات اضطراراً»، راجع توضيحات الشيخ الرئيس ابن سينا في برهان الشفاء، المقالة الثانية.

وبملاحظة هذه اللوازم الستّ نستنتج ما يلي:

أولاً: إذا كانت ولاية الفقيه أصلاً من أصول الدين فلا يمكن أن تكون في الوقت نفسه حكماً شرعياً تعبدياً[١]، ذلك أن أصول العقائد من الأمور اليقينية العقلية، ولا طريق للتعبّد في مثل هذه الأمور.

ثانياً: من الواضح أنه لو كانت ولاية الفقيه أصلاً من أصول المذهب فلابد أن تكون فرعاً من فروع مبدأ الإمامة، لا أصلاً مستقلاً سادساً، والفرع لا يكون أصلاً، فعدم جواز سهو النبيﷺ مثلاً متفرّع على عصمته ومرتبط بأصل النبوة، فلا يعدّ من أصول الدين[٢]، وتفاصيل سؤال منكر ونكير بعد الموت من فروع الاعتقاد بيوم الجزاء وترتبط بأصل المعاد، فلا يمكن أن يقال: إنها من أصول الدين، وكذلك كيفية الحساب على الأعمال يوم الحساب تعدّ فرعاً من فروع أصل العدالة فلا تكون أصلاً من أصول الدين أو المذهب، كما أن كرامات الأئمة الأطهارعليهم السلام تصنّف أيضاً من فروع الاعتقاد بولاية الأئمةعليهم السلام، ولها ارتباط بأصل الإمامة، ومع ذلك لا تعدّ من أصول المذهب[٣].

إذن، حتى لو اعتبرنا ولاية الفقيه في عصر الغيبة من شؤون الولاية والإمامة، وقبلنا بارتباط بأصل الإمامة، لكن لا يمكن أن نستنتج من ذلك أنها أصل من أصول المذهب.

ثالثاً: كيف يمكن لنا أن نعتبر أمراً لا يقول به أكثر فقهاء الإمامية[٤] أصلاً من أصول المذهب؟ كيف يجوز تقليد مجتهدين عاجزين عن معرفة أصول مذهبهم ـ وهم معذورون في ذلك ـ في الفروع الفقهية؟ ألا يعدّ بروز اختلاف في أصول المذهب خطيراً؟ نظراً لكونها من ذاتياته وركائزه، وما تتحقق به هويته، فالسماح بدخول مسألة خلافية[٥]

---

(١) «السؤال ٥٩: هل الاعتقاد بولاية الفقيه من ناحية المفهوم والمصداق أمرٌ عقليٌ أم شرعي؟ الجواب: إن ولاية الفقيه ـ والتي هي عبارة عن حاكمية الفقيه العادل والعلم بأمور الدين ـ حكم شرعي تعبدي يؤيّده العقل، وفي شأن تعيين المصداق هناك أسلوب عقلائي مبين في دستور الجمهورية الإسلامية»، من استفتاءات قائد الثورة الإسلامية، توضيح المسائل ١: ٣٧.

(٢) راجع رأي الشيخ الصدوق في مسألة سهو النبي في كتاب من لا يحضره الفقيه، كتاب الصلاة، أحكام السهو والشك، آخر الحديث ١٠٣١، ج١، ص٣٩٥ ـ ٣٦٠.

(٣) راجع تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد، فصل في مسألة القبر، المجلد الخامس من مصنفات الشيخ المفيد: ٩٨ ـ ٩٩.

(٤) راجع مسائل وردود) للسيد الخوئي: «معظم فقهاء الإمامية لا يقولون بالولاية المطلقة للفقيه»، وراجع أيضاً: صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات.

(٥) راجع: الإمام الخميني، كشف الأسرار: ١٨٥.

إلى إطار الأصول الاعتقادية للمذهب يعدّ أمراً مثيراً للنقاش، وفي النهاية إذا لم يعدّ منكر هذا الأصل خارجاً عن المذهب، فكيف يمكن اعتباره أصلاً؟ وإذا كان المعنى المراد من أصول المذهب وأركانه شيئاً آخر فلابد من إجلائه لرفع هذا الالتباس والإجابة عن هذه التساؤلات.

نتيجة البحث

لا تعدّ ولاية الفقيه بديهةً ولا ضرورةً عقلية، كما أنها ليست من ضروريات الدين ولا المذهب، ولا حتى من ضروريات الفقه الإمامي، كما أنها ليست أصلاً من أصول المذهب الشيعي ولا من عقائده، وولاية الفقيه طبقاً لما يراه أكثرية فقهاء الإمامية من الفروع الفقهية، وإثباتها منوطٌ بالأدلّة الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع والعقل، وكون هذه النظرية فقهيةً لا يقلّل من أهميتها ولا يُضعف من شأنها، فعلم الفقه علم شريف.

السياسة الدينية
ونهج إدارة العلاقة مع الأمّة وموظفي الدولة

السيد إبراهيم العلوي

ترجمة: صفاء الدين الخزرجي

مدخل

القرآن الكريم كتاب سماوي نازل من الصّقع الربوبي، وبلاغ إلهي جاء به النبيﷺ إلى البشرية جمعاء، وفي قبال هذا المصحف الشريف الصحيفة السجادية، رمزٌ لعبوديّة الإنسان الكامل أمام الحضرة الربوبيّة، ونداء الإنسان الصاعد إلى الله سبحانه، فالقرآن ـ وكما يعبّر عنه بعض العارفين ـ هو الكتاب النازل من قبل السماء، والدعاء هو القرآن الصاعد إليها.

إنّ الصعود والعروج من الأرض إلى الملكوت يتحقّق عندما يؤثّر الوحي الإلهي أثره الكافي في النفوس المستعدة فيصقلها ويلطفها.. ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠)، أمّا النفوس الخبيثة، ففضلاً عن حرمانها من ذلك، لا يزيدها نور الوحي إلاّ ضلالاً وحيرة، كنور الشمس الساطعة لا تزيد الخفاش إلاّ عمى... وكماء الحياة الذي لا يكون لمثل هذه النفوس إلاّ كالسم المهلك.

هكذا كان الأمر في أحاديث النبي الأكرمﷺ بالنسبة لمثل أبي جهل ومن هو على شاكلته.. ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (الإسراء: ٨٢)... ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٤).

ونهج البلاغة، ذلك الكتاب المفعم بآيات الذكر الحكيم والدعاء، والذي هو ـ بأقسامه الثلاثة ـ رشحات نورانية من تلك الروح الكبيرة لأمير المؤمنينعليه السلام، يأتي من هذا المنطلق؛

ليمثل نداء الإنسان الكامل إلى سائر الناس.

لقد وجّه الإمام عليعليه السلام في نهج البلاغة ـ الذي هو بدوره استلهام من القرآن، وانعكاس لآياته، وبرنامج حياتي يستمد من السنة الشريفة ـ خطابه إلى البشرية، وأوضح فيه سُبُل الهداية للسالكين والسائرين على طريق الحقّ.

وسنتناول في هذا المقال بعض كلمات الإمام عليّ بن أبي طالبعليه السلام في نهج البلاغة، المتكفّلة ببيان منهجيتهعليه السلام في تعامله مع الناس، ومع المسؤولين، وجهاز الدولة، لنكوّن ـ عبر ذلك ـ صورةً عن طبيعة النظام السياسي الإسلامي.

لا يكاد يخفى ما لسلوك مسؤولي الدولة، وعلى رأسهم الحاكم أو القيادة العليا، مع الناس من جهة، وسلوك الحاكم نفسه مع أركان دولته وجهازه الإداري من جهة ثانية، وكذلك تعامل الناس مع الطبقة الحاكمة من جهة ثالثة، ما لذلك كلّه من دور وتأثير في بناء المجتمع الرسالي وصياغة الجماعة الصالحة.

وبعبارة أخرى، إنّ الارتباط الوثيق للحاكم برعيته وشعبه، وكذلك الطبقة الحاكمة مع فئات الشعب وطبقاته، يلعب دوراً مهمّاً في تكوين المجتمع الراقي، فلو كان أداء الحاكم ضعيفاً، أو كان يعيش العزلة عن شعبه، أو لم تكن رقابته للجهاز الحاكم بالمستوى المطلوب، فإنّ إدارة مثل هذا المجتمع قد تخرج عن طاقة الشخص العادي، بل تكون بحاجة إلى قدرات استثنائية.

من هنا، كان من المناسب تخصيص دراسة مستقلة لبعض الرسائل، والخطب الواردة في هذا الشأن عن الإمام أميرالمؤمنينعليه السلام، لكي يتضح دور الإمامعليه السلام في مجتمعه الذي كان يقوده ويتزعمه، ومدى حضوره فيه، حيث كان ينعى على الأُمراء والرؤساء احتجابهم عن الناس، وكانت سيرته العملية قائمةً على معاشرة طبقات المجتمع، والاختلاط معهم، والتحدث إليهم، دون أن يمنعه من ذلك مانع.

كان الإمامعليه السلام يسعى جاهداً إلى حلّ مشاكل الناس، والنظر في شكاواهم ومتابعتها بكلّ اهتمام وتكريم، كما كان يسعى لوضع العلاج قبل وقوع المشكلة.. وسنعرض فيما يلي إلى بعض نماذج السلوك العلوي في هذا المجال، بحسب ما ينقله السيد الرضي في نهج البلاغة:

١ ـ الرقابة على المقياس العقائدي للأمّة، وحراسة الثغور الفكرية والعقائدية لها.

٢ ـ الاستماع لشكاوى الناس والاهتمام بها ومتابعتها.

٣ ـ إخضاع سلوك المسؤولين للرقابة الدقيقة.

وتعكس كلّ واحدة من هذه الأُمور بدورها، طرفاً من سيرة الإمام وسلوكه العلوي الرفيع.

الرقابة على المقياس العقائدي للأُمّة

شجب الإمام عليه السلام في بعض خطبه العقائد الفاسدة، التي كان يحملها بعضهم وندّد بها أيّما تنديد، وكان يبادر إلى معالجتها، كالطبيب الدوّار بطبّه، من دون إهمال لها أو تسويف.. فقد اطّلع عليه السلام ـ على سبيل المثال ـ على ما آل إليه أمر عاصم بن زياد من التباس مفهوم الزهد عليه، فأبان له عليه السلام زيف تلك الأوهام الشيطانية، التي تمثّلت لـه بقالب الزهد والعزوف عن الدنيا. يقول ابن أبي الحديد: «فما قام علي عليه السلام حتى نزع عاصم العباء ولبس ملاءة»[1].

وخلافاً لما كان عليه عاصم، فقد كان أخوه العلاء بن زياد يعيش عيشةً مرفّهة، وهو من أصحاب الإمام عليه السلام، الذين تربطهم به علاقة حسنة. دخل عليه الإمام عليه السلام يعوده في البصرة، وكان له فيها دار وسيعة، فقال له عليه السلام: «ما كنت تصنع بسعة هذه الدار، أما أنت إليها في الآخرة كنت أحوج»[2].

كان الإمام عليه السلام يريد لأصحابه والمقرّبين منه، أن يتأسّوا به في مساواة نفسه بضعاف الناس، فكان يحرّم على نفسه كثيراً من المباحات التي تحلّ لغيره، ما دام يتولّى مسؤولية الحكم. وبالرغم من تمكّنه من الدنيا، نجده ينفق من أمواله في سبيل الله، ويسعى إلى تحسين وضع أهل الفاقة.. فقد واجه العلاء بن زياد الحارثي بهذا الشكل الذي نقلناه.. إلاّ أنه سرعان ما تدارك كلامه هذا بقولـه: «وبلى إن شئت بلغت بها الآخرة، تقري بها الضيف، وتصل فيها الرحم، وتُطلِعُ منها الحقوق مطالعها، فإذا أنت قد بلغت بها الآخرة» كي لا يكون ذلك ذريعةً للدعوة إلى الزهد الأجوف والمرائي.

وما أن وقف العلاء على كلام الإمام وتعقّله، حتى شكا إليه أخاه عاصم، وما هو عليه من الزهد والتقشّف، فقال: «يا أمير المؤمنين أشكو إليك أخي عاصم».

فقال له الإمام عليه السلام: «وما له؟» فقال: «لبس العباءة وتخلّى من الدنيا». قال عليه السلام: «عليّ به»، فلما جاءه، قال: «يا عُدّي نفسه! لقد استهام بك الخبيث، أما رحمت أهلك وولدك؟ أترى الله

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ٣٢.

أحلّ لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها؟ أنت أهون على الله من ذلك». فقال عاصم ـ وهو يشير إلى السبب في سلوكه هذا ـ: «يا أميرالمؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك»، قال عليه السلام: «ويحك إنّي لستُ كأنت، إنّ الله تعالى فرض على أئمة الحقّ أن يُقدّروا أنفسهم بضعفة الناس، كيلا يتبيّغ بالفقير فقره».

وكان له عليه السلام موقف مشابه مع عثمان بن حنيف، حيث وضع طريقته الخاصّة في التعامل مع الأموال العامة عندما قال له: «ألا وإنّ إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه، ومن طُعمه بقرصيه، ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفّة وسداد»[١].

لقد تعامل الإمام عليه السلام في هذه الموارد الثلاثة بشكل منطقي ومعقول، وبيّن الموقف الصحيح منها، وذلك من خلال:

أولاً: بيانه لسلوكه الزاهد الذي بيّنه لعاصم وعثمان بن حنيف.

ثانياً: بيانه لما ينبغي أن تتحلّى به الطبقة الحاكمة من صفة الزهد المقترن بحالةٍ من الرفاه النسبي للأغنياء منهم في حدود ما يتأدّى به الحقّ الإلهي، وحقّ الناس.

ثالثاً: تجويزه للناس الاستمتاع بالمواهب والنعم الإلهية، ورفضه لمفهوم العزوف عن الدنيا والإعراض عنها.

وهكذا فقد كان تعامل الإمام عليه السلام تعاملاً معتدلاً ومعقولاً، وبمنهجيّة منطقيّة خالية من الإفراط والتفريط.

لقد كرّر الإمام عليه السلام في بداية كلامه وفي آخره عند خطابه للعلاء بن زياد قوله: «إنك لا تستطيع أن تعمِّر بهذه الدار أمر آخرتك».

وفي هذا التكرار نكتة بلاغية لا تخفى؛ لتأكيد المطلب.. ومن جهة أُخرى فإنّ تعبير الإمام عليه السلام جاء دقيقاً ومناسباً عندما قال: «ما كنت تصنع بسعة هذه الدار في الدنيا...؟!»، ولم يقل مثلاً: لماذا تمتلك مثل هذه الدار؟ أو ما هو قريب من ذلك.

وقد أوضح الإمام الصادق عليه السلام هذا الأساس التربوي بأفضل بيان، عندما قال له أحد أصحابه يوماً: إني أحب الدنيا. قال: «تصنع بها ماذا؟»، قال: أتزوج منها، وأحج، وأنفق على عيالي، وأنيل وأتصدّق. فقال له الإمام عليه السلام: «ليس هذا من الدنيا، هذا من الآخرة»[٢].

قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًا ﴾ (المؤمنون: ٥١). وقد

---

(١) الرضي، محمد، نهج البلاغة: ٤١٧، الكتاب رقم: ٤٥.

(٢) مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة ٣: ٢٣٩.

روى ابن أبي الحديد في شرحه من سيرة الرسول الأعظمﷺ، أنه قال لبعض أزواجه: «ما لي أراكِ شعثاء، مرحاء، سلتاء»[١].

شكاية القاعدة وآليّات التعاطي السياسي

الأمر الآخر الذي يمكن ملاحظته في السيرة العلوية المباركة، شدّة اهتمام الإمامعليه السلام بشكاوى الناس، والتعامل معها بجدّية، ومتابعتها بشكل مباشر وغير مباشر.. والذي يلاحِظ مكاتبات الإمامعليه السلام ورسائله في ذلك، يجد أنه لا يكشف عن الشاكي، ولا يفصح عن اسمه، بل يكتفي بالكتابة إلى المسؤول الذي يعنيه الأمر، أنه قد (بلغني).

لقد كان الإمامعليه السلام ينـزّل آحاد الناس منـزلة الولد له، ويوصي بهم ولاة البلاد والأصقاع خيراً، فهو القائل في كتابٍ له لمحمد بن أبي بكر: «فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وابسط لهم وجهك، وآس بينهم في اللحظة والنظرة»[٢].

وليس هذا بمعنى المساواة بين الجميع، المحسن منهم والمسيء؛ لأن ذلك خلاف سيرة الإمام عليعليه السلام في الإطراء على المحسن وتقريبه، وذمّ المسيء وملامته: «ولا يكوننَّ المحسن والمسيء عندك بمنـزلةٍ سواء..»[٣].

كان الإمامعليه السلام يميّز في تعامله بين المطيع والمتمرّد، وبين المحسن والمسيء، فقد كتب في كتابٍ له إلى أهل الكوفة يثني عليهم قائلاً: «وجزاكم الله من أهل مصر عن أهل بيت نبيكم أحسن ما يجزي العاملين بطاعته، والشاكرين لنعمته، فقد سمعتم وأطعتم، ودُعيتم فأجبتم»[٤].

وكتبعليه السلام إلى أهل البصرة بعد حرب الجمل: «وقد كان من انتشار حَبلِكُم وشقاقكم ما لم تَغْبَوا عنه، فعفوتُ عن مجرمكم، ورفعتُ السيف عن مُدبركم، وقبلتُ من مقبلكم. فإن خَطَت بكم الأُمور المردية، وسفه الآراء الجائرة إلى منابذتي وخلافي، فها أنا ذا قد قرَّبتُ جيادي، ورحَلْتُ ركابي، ولئن ألجأتموني إلى المسير إليكم؛ لأوقعنَّ بكم وقعة لا يكون يوم الجمل إليها إلا كلعقة لاعق، مع أني عارف لذي الطاعة منكم فضله، ولذي النصيحة حقّة، غير متجاوز مُتَّهماً إلى بريءٍ، ولا ناكثاً إلى وفيٍّ»[٥].

---

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٣٦.
(٢) نهج البلاغة: ٣٨٣، الكتاب رقم: ٢٧.
(٣) المصدر نفسه: ٤٣٠، الكتاب رقم: ٥٣.
(٤) المصدر نفسه: ٣٦٤، الكتاب رقم: ٢.
(٥) المصدر نفسه: ٣٨٩، الكتاب رقم: ٢٩.

وكتبعليه السلام في عهده إلى مالك بن الأشتر يوصيه بالرحمة بالناس، والرفق بهم: «فإن شكوا ثقلاً أو علّةً.. خفَّفت عنهم بما ترجو أن يَصلُح به أمرهم»[١].

كما أوصاه بالمساواة بين جميع الناس، قائلاً: «فإنّ للأقصى منهم مثل الذي للأدنى»[٢].

وقال أيضاً يوصيه بالرعية: «وأشعِر قلبك الرحمة للرعية، والمحبّة لهم، واللطف بهم.. أنصف الله وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصّة أهلك، ومن لك فيه هوىً من رعيتك، فإنك إلا تفعل تظلم»[٣]... ما أعظمها من كلمة! تصلح قانوناً للحكّام والولاة، في أن يرفقوا بالرعية ويرحموها، وإلاّ كانوا على حافّة الظلم إن عاجلاً أو آجلاً.

كان الإمامعليه السلام ينطلق في وصاياه من منطلق صيانة الكرامة الإنسانية، فيوصي ولاتَه بالناس قائلاً: «فإن شكوا ثقلاً أو علةً، أو انقطاع شرب أو بالَّة، أو إحالة أرض اغتمرها غرق، أو أجحف بها عطش، خفَّفت عنهم بما ترجو أن يصلُح به أمرهم»[٤].

ويقول أيضاً: «واعلم أنه ليس شيء بأدعى إلى حُسن ظنّ راعٍ برعيّته من إحسانه إليهم، وتخفيفه المؤونات عليهم، وترك استكراهه إيّاهم على ما ليس له قبلهم»[٥].

كما أنهعليه السلام كان يرى لزوم حفظ أسرار الرعية، والتكتّم عليها: «فإنّ في الناس عيوباً، الوالي أحقُّ مَن سَتَرَها، فلا تكشفنَّ عمّا غاب عنك منها، فإنّما عليك تطهير ما ظهر لك»[٦].

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا المضمار، أن السياسيّين في الأنظمة الفاسدة جميعها، يحاولون ـ عند العجز عن إصلاح الأُمور ـ الإلقاء باللائمة على غيرهم، وتبرئة الحكّام من ذلك، وإظهارهم بمظهر الجاهل بوجود هذه المفاسد.. وهذا ما يكشف عنه الإمام أميرالمؤمنينعليه السلام بكلّ وضوح، ومن غير دفاعٍ أو تبرير لسلوك الولاة والعمّال، حيث يكتب لبعض عمّاله، بأن الرعية تحمّل الوالي أخطاء من ينصّبهم عليها إذا هو لم يُعر أهميّةً لذلك، سواء كانت سيرة شخص الوالي حسنةً أو سيئة مع الرعية، فهو ـ لا محالة ـ مسؤول عن تلك الأخطاء بنظر الأُمّة.

---

(١) المصدر نفسه: ٤٣٦، الكتاب رقم: ٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣٨.

(٣) المصدر نفسه: ٤٢٧ و٤٢٨.

(٤) المصدر نفسه: ٤٣٦.

(٥) المصدر نفسه: ٤٣١.

(٦) المصدر نفسه: ٤٢٩.

على خطٍّ آخر، نجد الإمامعليه السلام يحاول من خلال وصاياه للولاة، تأمين المستوى الأفضل من الراحة والرفاه لحياة الرعية، حيث يوصيهم بالرقابة على الأسعار وضبطها، وعدم التلاعب بها، فيقول: «وتفقّد أُمورهم بحضرتك، وفي حواشي بلادك، واعلم ـ مع ذلك ـ أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرّةٍ للعامة، وعيبٍ على الولاة»[١].

الرقابة على المسؤولين والموظّفين الحكوميين

كانت سيرة الإمام عليعليه السلام قائمةً عى متابعة الشكاوى والاعتراضات، وإبلاغها إلى المسؤولين المعنيّين من خلال مكاتبتهم بالأمر، ولومهم عليه، ونصيحتهم وتوجيههم لما ينبغي ويلزم.. وتختلف هذه المكاتيب باختلاف الموارد والموضوعات، إلاّ أنها شاملة للجميع بلا استثناء؛ لأنّهعليه السلام كان يراقب الجميع بلا استثناء، ولا يحجزه في ذلك قرابةٌ بسببٍ أو نسب.

لقد تضمنت بعض هذه الرسائل وصايا وتوجيهات عامّة، من خلال نقد الإمامعليه السلام لسيرة بعض الولاة. فقد كتب لكميل بن زياد قائلاً: «أمّا بعد، فإنّ تضييع المرء ما وُلّي، وتكلّفه ما كُفي لَعَجزٌ حاضر ورأيٌ متبّر»[٢].

والظاهر من هذه الرسالة، أنّ كميل كان قد تخطّى حدود مسؤوليّته المناطة به بما يلزم منه الضرر على المسلمين، فضلاً عن خلوّ تصرّفه من المصلحة لهم.. ومما لا شك فيه، فإنّ تراكم المسؤوليات وتداخلها، وتخطّي حدودها، يُعدّ من أعظم الإشكاليات التي تؤدي إلى خسائر فادحة وكبيرة تلحق بالنظام.

لقد اشتملت رسائل الإمام عليعليه السلام إلى ولاته على نكات مهمّة تتعلّق ببعض الأخطاء في سلوكيّاتهم وخياناتهم، كما في رسالته إلى ابن عمه ابن عباس، التي احتوت على مسائل مهمّة: «أمّا بعد، فإنّي كنت أشركتك في أمانتي... فلا ابن عمك آسيت، ولا الأمانة أدّيت، وكأنّك لم تكن الله تريد بجهادك، وكأنّك لم تكن على بينة من ربّك، وكأنّك إنما كنت تكيد هذه الأُمّة عن دنياهم، وتنوي غرّتهم في فيئهم، فلما أمكنتك الشدّة في خيانة الأُمّة أسرعت الكرّة، وعاجلت الوثبة، واختطفت ما قدرت عليه من أموالهم المصونة لأراملهم

(١) المصدر نفسه: ٤٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ٤٥٠، الكتاب رقم: ٦١.

وأيتامهم اختطاف الذئب الأزلّ دامية المعزى الكسيرة، فحملته إلى الحجاز.. فاتّق الله، واردد إلى هؤلاء القوم أموالهم، فإنّك إن لم تفعل ثمّ أمكنني الله منك لأُعذِرنَّ إلى الله فيك، ولأضربنّك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلاّ دخل النار»[١].

قال الشارح البحراني في تفسير معنى الشراكة: «إشراكه إيّاه في أمانته التي ائتمنه الله عليها، وهي ولاية أمر الرعية، والقيام بإصلاح أُمورهم في معاشهم ومعادهم»[٢].

وأعظِم بها من كلمة، تحثّ الولاة والمسؤولين ـ في أيّ رتبة ومقام كانوا ـ على الاهتمام بحياة الناس، وإعمارها في الدنيا والآخرة.

والملاحظ في هذ النصّ أنّ الإمام عليه السلام لم يأخذ بنظر الاعتبار قرابته من ابن عباس، فلذا نجده يتكلّم معه بأشدّ ما يكون الكلام.

ويردّ الإمام عليه السلام في ذيل رسالته على ما يتوهّمه أمثال ابن عباس، فيُقسم بالله قائلاً: «وأُقسم بالله ربِّ العالمين ما يسرّني أنّ ما أخذته من أموالهم حلالٌ لي، أتركه ميراثاً لمن بعدي»[٣].

كما كتب عليه السلام مخاطباً المنذر بن الجارود بعد خيانته، وسرقته أربعة آلاف درهم من بيت المال: «أمّا بعد، فإنّ صلاح أبيك غرّني منك، وظننتُ أنّك تتّبع هديه، وتسلك سبيله، فإذا أنت فيما رُقِّي إليَّ عنك لا تدعُ لهواك انقياداً، ولا تُبقي لآخرتك عتاداً، تعمر دنياك بخراب آخرتك، وتصل عشيرتك بقطيعة دينك»[٤].

ويتّضح من هذا الكتاب، أنّ الإمام علي عليه السلام وإن كان يلاحظ في اختيار الولاة أ ُسرهم التي ينتمون إليها، إلاّ أنّه لم يكن يكتفي بذلك فحسب، بل يلاحظ السلوك الشخصي للفرد، وينتقد سلوك الولاة الذين يُقدّمون قومهم، ويحملونهم على رقاب الناس، وهي ظاهرة تُعدّ من أهم نقاط الضعف التي تتعرّض لها الحكومات.

وفي كتاب آخر له عليه السلام إلى مصقلة بن هبيرة الشيباني جاء فيه: «بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلته فقد أسخطتَ إلهك، وعصيتَ إمامك. إنّك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحُهُم وخيولُهُم، وأُريقت عليه دماؤُهُم، فيمن اعتامكَ من أعراب قومك»[٥].

---

(١) المصدر نفسه: ٤١٢ ـ ٤١٤، الكتاب رقم: ٤١.
(٢) البحراني، ميثم بن علي، شرح نهج البلاغة ٥: ٨٦.
(٣) نهج البلاغة: ٤١٢ ـ ٤١٤، الكتاب رقم: ٤١.
(٤) المصدر نفسه: ٤٦١، الكتاب رقم: ٧١.
(٥) المصدر نفسه: ٤١٥، الكتاب رقم: ٤٣.

وقد كان مصقلة والياً على أردشير خرّة من بلاد فارس، فكان يوزّع المال في أبناء قومه من العرب، ويدنيهم، ويحرم باقي المسلمين من ذلك، ثم التحق ومعه أموال بيت المال بمعاوية[(١)].

وكتب إلى زياد بن أبيه خليفة عامله ابن عباس على البصرة، وكانت ولايته على مناطق واسعة هناك، تشمل الأهواز وكرمان وفارس: «وإنّي أُقسم بالله قسماً صادقاً، لئن بلغني أنّك خنت من فيء المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً، لأشُدّنّ عليك شدّة تدعك قليل الوفر، ثقيل الظهر، ضئيل الأمر»[(٢)].

والظاهر من الكتاب، عدم وجود ما يدلّ على خيانة زياد بن أبيه بشكل قطعي وملموس، ولكن ثمّة نظرة كان الإمام عليه السلام يحملها تجاهه، كما تدلّ على تورطه.

ومما يلفت الانتباه في هذا الكتاب، تحذير الإمام عليه السلام من أنواع الخيانة كلّها، كبيرةً كانت أو صغيرة؛ لأنّه ـ وكما تقول العرب ـ «ما عفّ عن الدرّة من سرق الذرّة».

وفي كتاب خامس يشير الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى خيانة بعض عمّاله، وهو إمّا مجهول الهوية أو مختلف فيه، إلاّ أنّ الذي يظهر من لحن الكتاب، أنّه كان كثير الظلم، آكلاً للمال من غير حلّه، فقد جاء في هذا الكتاب: «أما بعد، فقد بلغني عنك أمر، إن كنت فعلته فقد أسخطتَ ربَّك، وعصيت إمامك، وأخزيت أمانتك.. وبلغني أنك جرَّدت الأرض فأخذت ما تحت قدميك، وأكلت ما تحت يديك، فارفع إليَّ حسابك، واعلم أنّ حساب الله أعظم من حساب الناس»[(٣)].

وفي ضوء هذا الكتاب، يتبيّن أنّ العقاب ينال كلّ عامل أو مسؤول لا يتمتّع بالكفاءة في أداء مسؤوليّته، أو خائنٍ لأمانته، يعطّل الأرض العامرة ويحوّلها إلى أرض بائرة لا فائدة فيها للعامّة، ويقتطع أراضي الرعية، ويحمل الفقراء والمعدمين على دفع الخراج والضرائب.

إنّ هذا المنهج المتشدد من قبل الإمام علي عليه السلام، لا يعني عدم سياسته ومداراته، بمقدار ما يعني أنّ الحكومة الظاهرية بنظر الإمام عليه السلام وأصحابه، لا تمثل هدفاً، وإنّما الهدف تحقيق العدالة في جميع المجالات، فقد ورد في الحديث الشريف: «من ولي لنا عملاً

---

(١) المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٢٨، و٣: ١١٩ ـ ١٥٠، ونهج البلاغة: ٨٥، الخطبة: ٤٤.

(٢) نهج البلاغة: ٣٧٧، الكتاب رقم: ٢٠.

(٣) المصدر نفسه: ٤١٢، الكتاب رقم: ٤٠.

فليتزوّج، وليتّخذ مسكناً ومركباً وخادماً، فمن اتّخذ سوى ذلك، جاء يوم القيامة عادلاً غالاً سارقاً»[١].

وأمّا الكتاب السادس له عليه السلام، فقد خاطب فيه أحد عمّاله، ممّن كان سيّيء المعاملة مع رعيّته من غير المسلمين، فكتب إليه ـ وهو يرشده وينصحه ـ: «أمّا بعد، فإنّ دهاقين أهل بلدك شكوا منك غلظةً وقسوة، واحتقاراً وجفوة، ونظرت فلم أرهم أهلاً لأن يُدنَوا لشِرْكِهِم، ولا أن يُقصَوا ويُجفوا لعهدهم»[٢].

ويُفهم من هذا النصّ، أنّ الإمام عليه السلام كان يدقّق في مضامين الشكاوى المرفوعة إليه، ويتأكّد من صحّتها وسقمها، ثم يتخذ ما هو المناسب بشأنها، ولذا نجده يوصي عامله هذا ـ بعد التأكّد من صحّة ما قيل بحقه: «فالبَس لهم جلباباً من اللين تشوبه بطرفٍ من الشدّة، وداول لهم بين القسوة والرأفة»[٣].

وآخر كتاب له عليه السلام نستعرضه، هو ما كتبه إلى قاضي حكومته شريح، جاء فيه: «بلغني أنك ابتعت داراً بثمانين ديناراً، وكتبت لها كتاباً، وأشهدت فيه شهوداً»[٤]، فالملاحظ في هذا الكتاب انتقاد الإمام عليه السلام حتى لقاضيه المنصوب من قبله وتعريته لما قام به من إسباغ صبغةٍ قانونية على تصرّفاته.. وقد تعرّض شرّاح نهج البلاغة إلى نقل صور وقضايا مريرة ومربِّية في نفس الوقت، لتخلّفات بعض القضاة في حكومة الإمام عليه السلام وارتشائهم.

حصيلة واستنتاج

١ ـ من معطيات سيرة الإمام علي وسياسته، التأكيد على حضور الحاكم العادل وجميع المسؤولين في دائرة مسؤولياتهم وأعمالهم، ورصدهم لحركة المجتمع، والعاملين في الساحة، والمسؤولين عليها.

٢ ـ لقد أكدت سيرة الإمام عليه السلام من خلال اتّباع أساليب عديدة ـ منها: المكاتبة، والتقريع بالمراسلة، وطرح الموضوع بجميع تفاصيله وجزئياته وعدم الاكتفاء بالأُمور الكليّة، والمكاشفة بطرح الإشكالات والنواقص التي تتضمّنها الشكاوى المرفوعة ـ على تكريم الشخصية الإنسانية، والتعامل معها بشكلٍ لائق ومناسب، وتحذير الجميع من

---

(١) المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٦: ١٦٥.

(٢) نهج البلاغة: ٣٧٦، الكتاب رقم: ١٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٣٦٤، الكتاب رقم: ٣.

ظاهرة رفع الشعارات الفضفاضة والكبيرة، وعدم تشخيص الجرح ووضع الدواء له.

٣ ـ أثبتت سيرة الإمام‌عليه السلام من خلال تصدّيه لأمر الحكومة، وسيطرته على بيت المال، إشرافَه الكامل، ورصدَه لحركة المسؤولين، كي لا تُستغلّ أموال الدولة، أو يُساء الاستفادة منها، معتبراً هذا الأمر غايةً في الخطورة، بحيث كان‌عليه السلام يبدي ردود فعله ـ وبشكل مناسب ـ مع أدنى ظاهرةٍ من هذا القبيل.. فقد كتب ـ على سبيل المثال ـ إلى عثمان بن حنيف: «أما بعد، يا ابن حنيف، فقد بلغني أن رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبةٍ فأسرعت إليها.. وما ظننتُ أنّك تجيب إلى طعام قوم عائلُهُم مجفوّ، وغنيّهم مدعوّ»[1].

٤ ـ تقوم سيرة الإمام‌عليه السلام على المساواة بين البعيد والقريب، والصديق والغريب، سواء بسواء.. وكان من نماذج هذا التعامل الإسلامي الرفيع، تعامله‌عليه السلام مع أخيه عقيل وابن عمّه ابن عباس، بل إنّ مسؤوليّة الرحم والقرابة في مقياس الإمام‌عليه السلام تتضاعف أكثر من غيرها[2].

٥ ـ عدم السماح للجميع بالاستفادة من المال الحرام، ومن أموال بيت المال الذي هو للمسلمين قاطبة، وليس للمسؤولين والمتصدّين الاستفادة من الأموال العامّة إلاّ بمقدار ما يتناسب وشأنهم الخاص.

وأمّا المال الحلال الحاصل من الكدّ والجهد الشخصي، فإنّ له أيضاً حدوداً ضيّقة لدى الإمام‌عليه السلام، فهو يفرض قيوداً شديدة على أئمة المسلمين والمتصدّين.. ويطالبهم بأن يقيسوا أنفسهم بضعاف الناس، ما دام في بلاد المسلمين من لا عهد له بالشبع.. وهذا بعكس عامة الناس، بل وحتى أتباعه، فإنّه يطمح لهم في حياة مرفهة، وأن يستفيدوا من المواهب الطبيعية لهم، شريطة مراعاة الحقّ الإلهي والإنساني، ذلك كلّه دون أن يجيز العمل بمفهوم العزوف عن الدنيا بمفهومه السلبي.

---

(١) المصدر نفسه: ٤١٦، الكتاب رقم: ٤٥.

(٢) العلوي، إبراهيم، مجلة المشكاة، العدد ٦٦.

استغلال السلطة
قراءة في ظاهرة الحاشية ودورها في تخريب النظام السياسي

مجموعة من الباحثين القرآنيين

ترجمة: ضياء الدين الخزرجي

المقدمة

من خلال قراءة واعية للتاريخ بشكل عام، يمكن أن نستنتج أن الكثير من الوقائع والأحداث ـ حيث تمثل تجارب ذات قيمة خاضتها الأمم متحمّلةً آثارها السلبية أو الإيجابية ـ ما هي إلا دروس وعبر تقع في سياق: «إياك أعني واسمعي يا جارة»؛ فهي موجّهة بالدرجة الأولى إلى الرؤساء والحكّام وساسة البلاد في عصرنا الحاضر.

إنّ دراسة تاريخ الماضي، وتسليط الأضواء على أحداثه، ومشاهدة سياسة الحكام على مرّه، وحالات المراوغة والدجل والازدواجية لبعضهم في سياستهم، يحثنا على الاعتبار والاتعاظ بها، واختيار الأسلوب الأمثل في مسيرة الأمّة وحركتها في الحياة.

ولعلّ هناك بعض الساسة والحكّام يرفضون أيّ نوع من التدخل لذويهم والمنتسبين إليهم في الحكم، أو في البرمجة والتخطيط لرسم سياسة النظام، أو في التصرّف في خزينة الدولة وميزانيتها المالية؛ أو في إنفاق الأموال التي تعود إلى بيت المال، أو في تعيين موظّفي الدولة أو عزلهم، إلا أن النظر الدقيق للحوادث التاريخية وتجارب الماضين والسعي لمعرفة المعايير والموازين الإسلامية سوف لا يخلو من الفائدة والاعتبار حتى لهؤلاء الساسة والحكّام أنفسهم.

الحكّام والعلماء ركنان مهمّان في الأمّة

روي عن النبيﷺ أنّه قال: «صنفان من أمتي إذا صلحا صلحت أمتي، وإذا فسدا

فسدت أمتي، قيل: يا رسول الله، ومن هم؟ قال: الفقهاء والأمراء»[1].

ومن أهمّ وأبرز علامات الصلاح في هذين الصنفين تطهيرُ محيط أسرة الحاكم والعالم من النفعيين وذوي الأطماع والمصالح، والعناصر المنتسبة لهم من الانتهازيين المنتسبين بالنسب والقرابة كالأزواج والأبناء وغيرهم من العناصر الأخرى المقرّبة من الحاكم أو العالم.

إنّ بداية الضعف والتفسّخ الذي يدبّ في النظام؛ وتفشي ظاهرة الانحراف والسقوط عند الحاكم إنما تنشأ فيما لو أجاز لأسرته وذويه الدخول إلى عرصة السياسة والاقتراب من أجهزة الحكم؛ ثم إسناد الوظائف الحكومية والمناصب العالية في الدولة لهم، وخصّهم بها دون غيرهم ممن يمتلك الكفاءة والمقدرة الإدارية في تحمّل المسؤولية، مما يقود إلى استيلائهم ـ بعد ذلك ـ على مقاليد الحكم، وانفرادهم بالسيطرة على مقدّرات الأمة، وأخذهم بزمام الأمور حتى يجرّدوا الحاكم من أي قدرة وإرادة في مواجهة الأحداث أو التغلّب عليها؛ فيتحوّل إلى لعبة يتراماها الصبيان، يملون عليه رغباتهم، فيعزلون وينصبون من يشاءون، ويعطون ويمنعون من يشاءون، وهو في ذلك كلّه خاضع لهم، كالميّت بيد غاسله، ليس له إرادة سوى الرضوخ والتسليم.

وهذا من أبشع الجرائم وأقبح الظلم الذي يمكن ارتكابه بحق الأمّة والإنسانية؛ لأنّ هؤلاء ـ في النتيجة ـ يرون لأنفسهم حقّاً على الأمة؛ وأنهم بعيدون عن أن تنالهم أيدي العدالة والعقوبة على تصرّفاتهم وأفعالهم غير الشرعية؛ ومن خلال ذلك تراهم يظهرون للأمة بأن أيّ اعتراض أو رفض ليس فقط سوف لن يلاقي آذاناً صاغية وإنما سيعرّضها لأقسى العقوبات وأبشع الممارسات.

إن الطامّة الكبرى والمصيبة العظمى تتضاعف على الأمّة فيما لو رأت الحاكم يضفي الشرعية على أساليب منتسبيه والمقرّبين منه، ويقوم بتبرير تصرّفاتهم الطائشة في الحكم، ويغضّ الطرف عن جرائمهم دون أن يتعرّض لهم بسوء، بل يقوم بالعكس من ذلك، حيث إنه يعتمد عليهم في مهامّه، وينيط بهم المسؤوليات الخطيرة في الحكم. أمّا المعارضون له، فلا يُظهر لهم وجهاً حسناً ولا بشاشة ومودّة؛ بل يريهم الغلظة والقسوة والصرامة والتأنيب.

ويزداد جور هؤلاء وتعسّفهم في حقّ الأمة؛ كلّما ازداد سعيهم وراء مصالحهم

---

(١) تحف العقول: ٥٠.

وأطماعهم الخاصة، وتحقيق أغراضهم المشبوهة، فيصل بهم الأمر إلى أنّ الفضائح لا تثنيهم، وأن الإجراءات المتخذة بحقّهم لا توقفهم عن عزمهم، ولا تؤثر فيهم[١].

فالحاكم أو ـ بعبارة أخرى ـ المرء الذي جاء بمفرده إلى سدّة الحكم وإدارة الأمور يوماً؛ تحوّل بين عشيّة وضحاها إلى دكتاتورية وطبقة مستبدّة مسلّطة على رقاب الأمّة؛ لأنه جاء بأسرته كلّها إلى الحكم، وصار جهاز الحكم بسرعة (مافيا) يديرها هؤلاء؛ حيث يستحوذ كلّ واحد منهم على مركز مهم من مراكز الدولة، خصوصاً ما يرتبط بمقدرات الأمة ومصيرها أو بيت المال، وفي النتيجة، تدير الأسرة دفّة الحكم، وتحلّ العلاقات العائلية مكان القوانين والقرارات العقلائية؛ وتشيع في المجتمع حالات التفسخ وعدم الانضباط واللاأبالية، بل التعدّي على بيت المال والاستيلاء على أمواله وإتلافها مما يجرّ إلى التذمّر والسخط، وأخذ الرشاوى في الملأ العام، وعدم احترام ورعاية الحقوق الفردية والاجتماعية، والظلم وإيذاء الناس والضعف والعجز، وعدم الإبداع، وفقدان النشاط والحيوية؛ وإضاعة القوى العاملة وإهدارها، وتضعيف الاستثمارات الوطنية.

بالإضافة إلى ذلك، ثمّة نتائج أخرى تظهر آثارها واضحةً إثر تلك السياسات اللامشروعة واللامباركة لتلك الأنظمة وهي: استخدام القوى العاطلة والخاملة عديمة الإرادة والحركة والتي لا تمتلك أي كفاءة وقابلية على الأداء، يتبعها تسريح الطاقات العاملة والمخلصة من ذوي الكفاءة والاختصاص والخبرة؛ وإبعادها عن دورها في العمران والبناء؛ وإبقاء العمل الأساسي والمهم مطروحاً جانباً ليس له من يبادر إلى إنجازه وإتمامه.

الحلول وأساليب العلاج

يبتني هذا النوع من الانحراف في نظر الإمام علي عليه السلام على بعض العوامل النفسية والحالات الخلقية؛ وهي سعي الحاكم وراء المنافع وتحقيق أغراضه الشخصيّة؛ وهذه

---

(١) قال الشاعر الإيراني سعدي: اصطاد الملك أنوشيروان صيداً في البرية ولم يكن لديه ملحاً، فأرسل غلامه ليأتي له بالملح، فقال له أنوشيروان: اشتر الملح بمبلغ لكي لا تكون سنّة ورسماً، وتفسد القرية، فقالوا: وما وجه الفساد فيها؟ قال: كان بناء الظلم في العالم حقيراً، فأضاف عليه كل من جاء إلى العالم حتى صار بهذا المستوى، وقال : لو تناول الملك تفاحةً من بستان رعيته، فغلمانه سيقطعون الشجرة من أصلها، ولو أخذ السلطان خمس بيضات ظلماً، فإن جيشه سيشوي بالسيخ ألف دجاجة!!

الظاهرة المرضية يمكنها أن تنتقل إلى سائر الأفراد.

لقد وضع الإمام علي عليه السلام لهذه الظاهرة علاجاً، ونهى الآخرين عن التخلّق بها، فكان هذا العلاج موجّهاً أولاً إلى ذات الحاكم ونفسه ليطهّرها من الأدناس؛ لأن الحاكم أو أي مسؤول في إدارة البلاد إن لم تمنعه نفسه عن التجري والتعدّي على بيت المال ـ رغم سعيه في تضييق المسالك على غيره في ذلك ـ فلن يقدر على سدّ الأبواب أمام ذويه والمنتسبين له في الحكم، ومنعهم من الانقضاض على بيت المال، والوثبة عليه وسرقته متى ما سنحت لهم الفرصة بذلك.

ولذا قال الإمام علي عليه السلام في وصيته لمالك الأشتر في هذا المجال: «وإياك والاستئثار بما الناس فيه أسوة، والتغابي عما يعنى به، مما قد وضع للعيون، فإنّه مأخوذ منك لغيرك، وعمّا قليل تنكشف عنك أغطية الأمور، وينتصف منك للمظلوم»[1].

ولم يكن نهج الإمام علي عليه السلام في التعامل مع نفسه ليسمح لذويه والمقرّبين منه والمنتسبين له بانتهاز الفرصة والقيام بأفعال غير مشروعة في الحكم، لأنهم كانوا يراقبون الإمام في تصرّفاتهم ويخافون سطوته، ولا يتجرأ أحد منهم على القيام بالتضليل والخداع؛ أو التوسل بالأساليب الملتوية لتوجيه أعماله، وقد خاطب عليه السلام أهل الكوفة بقوله: «يا أهل الكوفة، دخلت بلادكم بأشمالي هذه، ورحلتي وراحلتي ها هي؛ فإن خرجت من بلادكم بغير ما دخلت، فإنني من الخائنين»[2].

وقد وصفه ابن أبي الحديد المعتزلي بقوله: «وكانت نفقته تأتيه من غلّته بالمدينة «بينبع»، وهي تبلغ أربعة آلاف دينار، وفي رواية: أربعين ألف دينار، فكان ينفقها كلّها في سبيل الله، ويطعم الناس منها خبزاً ولحماً، ويأكل هو الثريد بالزيت»[3]، وهذا درس عملي منه عليه السلام لذويه والمنتسبين له وحاشيته الملتفّين حوله كي لا يتوقعوا منه أكثر من حقّهم في العطاء.

إنّ الحاكم ـ مهما بلغ من الصلاح والورع وترك المراوغة والاحتيال ـ ربما يقع تحت تأثير حاشيته وذويه، فينقاد لاستغلال النفوذ والموقع في السلطة للحصول على

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة: ٥٣.

(٢) محمد رضا الحكيمي، محمد الحكيمي، علي الحكيمي، الحياة:٢٦٠ ـ ٢٥٩؛ ومناقب ابن شهرآشوب ٢: ٩٨. وشرح النهج لابن أبي الحديد ٢: ٣٠٠؛ ومصطفى دلشاد الطهراني، السيرة النبوية، المجلد الأول.

(٣) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة: ٢٠٠؛ وابن عبد البر، أسد الغابة ٤: ١٠٢.

الفوائد والامتيازات اللامشروعة على حساب الآخرين، مما يتنافى ومصالح الأمة وأهدافها.

ومعالجة هذه الظاهرة الخطرة تلزم الحاكم أن يجعل نفسه أميناً على أموال الأمّة وحافظاً لممتلكاتها، لا أن يجعل من السلطة السياسية والحكم غرضاً لتحقيق أطماعه الخاصة، أو يجعلها طعمةً له، بل يجب أن يراها أمانةً في عنقه[١]، حينها يتحتّم عليه أن يقف أمام التحديات الكثيرة المتمثلة بالاحتيالات والتصرفات اللامشروعة التي يمكن أن يرتكبها بعض النفعيين والانتهازيين، من ذوي النفوذ من الأقرباء والمنتسبين لهم وحاشيتهم في السلطة، وكذا من الخونة والمرائين وأبناء الأمراء والمسؤولين وغيرهم؛ ليقطع عليهم السبل في أن تسوّل لهم أنفسهم التطاول على القوانين؛ وارتكاب الأفعال المخالفة للشرع ومصالح الأمّة.

الاستئثار بالبطانة والخاصّة ممنوع في الحكم

يقول الإمام عليعليه السلام في هذا الصدد في عهده الذي عهده إلى مالك الأشتر: «ثمّ إنّ للوالي خاصّةً وبطانةً؛ فيهم استئثار وتطاول وقلّة إنصاف في معاملة؛ فاحسم مادّة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال، ولا تقطعَنّ لأحد من حاشيتك وحامّتك قطيعة؛ ولا يَطمعنّ منك في اعتقاد عقدة، تضرّ بمن يليها من الناس، في شرب أو عمل مشترك، يحملون مؤونته على غيرهم؛ فيكون مهنأ ذلك لهم دونك، وعيبهُ عليك في الدنيا والآخرة»[٢].

ويتضح من كلامهعليه السلام في هذه الرسالة أنّ سلامة الإدارة والجهاز الحاكم إنّما تتلخّص في أنّ على الحاكم أن لا يؤثر أحداً على الآخرين؛ ويساوي بين الناس؛ ويقف أمام حاشيته والمنتسبين له، ويمنعهم فيما إذا أرادوا التطاول على القانون وحقوق الأمّة أو الاستهانة بها، أو سلبها ثرواتها، أو تحقيق أطماعهم وأغراضهم بسبب انتسابهم للحاكم.

إنّ فسح المجال للانتهازيين والنفعيين لتحقيق أطماعهم، وترك الأبواب لهم مشرّعةً ليفعلوا ما يشاءون، لا يجرّهم إلى الضياع والانحراف فحسب، بل يسوق الأمّة نحو الظلم والحرمان وعدم الإنصاف[٣]، فلا يمكن تأويل قولهعليه السلام: «فاحسم» الظاهرة في الأمر، وقوله: «ولا تُقطعنّ لأحدٍ من حاشيتك وحامتك قطيعة» الظاهرة في النهي المؤكّد إلى الكراهة، بل هي صريحة في الحرمة؛ أي حرمة السماح لهم بالتدخّل في أمور الحكم والتلاعب بمقدّرات

(١) نهج البلاغة، الرسالة: ٥.

(٢) نهج البلاغة، الرسالة: ٥٣.

(٣) السيد عبد المحسن فضل الله، نظرية الحكم والإدارة في عهد الإمام× لمالك الأشتر: ١١٧.

الأمة، أو منحهم العطاء بلا رادع؛ لأنّ هذا الأسلوب في التعامل اللامشروع إنّما يخضع للعلاقات الشخصية، لا القانون والقرارات العقلائية الطبيعية، فلا مانع ـ عقلاً ولا شرعاً ـ من تسليم الوظائف الحكومية لهم ولعامّة الأمة بلا فرق بينهم، ورعاية الحاكم للمساواة وعدم إيثار ذويه والمنتسبين له على الآخرين من دون كفاءة، أو أنّه يوزع لهم الأراضي لإحيائها وإنمائها على ضوء القوانين؛ لا أن يخضع التوزيع للطابع الطائفي والقومي، أو العلاقات العائلية والقرابة!!

إنّ إضفاء تلك الصبغة على الحكم ستجرّ بالنتيجة إلى انهيار النظام كلّه، فهذا الأمر ينبغي أن يخضع للقوانين والقرارات العقلائية الصحيحة؛ وهو في غاية الصعوبة؛ ولا يمكن أن يتحمّل مسؤوليته إلا قلّة قليلة من الذين أخلصوا لله فزادهم إيماناً، لذا، فإنّ تطبيق هذه القوانين والقرارات من قبل أصحاب النفوذ والمسؤولين المعنيين بالإدارة في غاية الصعوبة؛ فلو امتلك بعضٌ هذه الخصائص فسيبلغوا غاية الصلاح والتقوى، وبالتالي سيمارسون وظائفهم بمنتهى العدل والإنصاف.

لقد حلّت بالبلاد الإسلامية بعد استشهاد الإمام علي‌عليه‌السلام الكوارث والويلات؛ وعادت الطائفية والعصبية الجاهلية البغيضة إلى الحكم؛ وساد التمييز العنصري بمختلف أشكاله في الإدارة السياسية الحاكمة، وقد دلّت الشواهد والقرائن التاريخية والبراهين العلمية والعقلية على أن توزيع الثروة واستغلال النفوذ في السلطة إنّما كان قائماً على أساس العلاقات الشخصية، دون الخضوع للقوانين والقرارات التي تصبّ في إطار النظام الإسلامي؛ وخاصة فترة حكم بني أمية، الذين لم يكن لهم نظير في تاريخ الحكم الإسلامي في استخدامهم لأساليب الخداع والزيف والتضليل[1].

السيرة النبوية

نشير في هذا المقطع من البحث إجمالاً من خلال قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ إلى السيرة النبوية الشريفة التي تقتدي بها الأمّة الإسلامية في مسيرتها.

لقد كان النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله يرفض في سيرته ودعوته مختلف أشكال الدواعي النسبية لاستغلالها في الحكم؛ أو استغلال القريبين والمنتسبين له هذه الذريعة للانتفاع اللامشروع أو العمل على تحقيق بعض الممارسات التي تدرّ عليهم الفائدة والمصلحة على حساب

(١) محمد تقي الجعفري، حكمة المبادئ السياسية في الإسلام: ٢٥٨.

الآخرين، بل كانﷺ يعاملهم على السواء بلا فرق بينهم؛ «أي مساواتهم أمام القانون الإلهي، وتنـزيههم عن التعدي على أموال الأمّة».

وقد سار الإمام عليعليه السلام على نهجه وطبّق تعاليمه كلّها؛ فكان له أفضل ناصر ومعين، ووزيره الذي يفترش الأرض ويرتزق من كدحه وأمواله؛ ولا يرى لنفسه أي حقّ أو ميزة من هذه الناحية على سائر الأمة، رغم ما قام به من جهاد وكفاح لتقوية الدين وترسيخ دعائمه؛ فقد كانﷺ يتساوى مع سائر أبناء الأمّة في الوظائف والقوانين كلّها.

وهذا بيت ابنة رسول اللهﷺ خالٍ من المتاع والأثاث الزائد، وبعيد عن التجمّل والترف، وتراها ترقع ثيابها وتوصلها بوصائل كما يفعل الآخرون، وقد سار بنو هاشم ـ ممن اقتدى برسول اللهﷺ والإمام عليعليه السلام ـ أيضاً على هذا المنوال.

روي أن آية الزكاة لمّا نزلت، وكان أحد مصارفها «العاملون عليها» جاء أناس من بني هاشم إلى رسول اللهﷺ فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشي، وقالوا: يكون لنا هذا السهم الذي جعله للعاملين عليها؛ فنحن أولى به!! فقال رسول اللهﷺ: «يا بني عبدالمطلب، إن الصدقة لا تحلّ لي ولا لكم» ثم قال: «فما ظنّكم يا بني عبدالمطلب إذا أخذت بحلقة الباب، أتروني مؤثراً عليكم غيركم»!! أي إني أريد صلاح الأمّة وخيركم[1].

وروي أيضاً أن ابن الحضرمي بعث إلى رسول اللهﷺ من البحرين ثمانين ألفاً ـ ما أتاه مال أكثر منه لا قبل ولا بعد ـ فنثرت على حصير ونودي بالصلاة، فجاء رسول اللهﷺ فمثل قائماً على المال، وجاء أهل المسجد، فما كان يومئذٍ عدد ولا وزن، ما كان إلا فيضاً.. وجاء العباس بن عبدالمطلب ـ وكان كثير العيال ـ فحثا في خميصة عليه، وذهب يقوم فلم يستطع، قال: فرفع رأسه إلى رسول اللهﷺ فقال: يا رسول الله ارفع عليّ! فتبسّم رسول اللهﷺ وقال: لم أؤمر بذلك[2].

وقال الإمام جعفر الصادق: لما فتح رسول اللهﷺ مكّة، قام الصفا فقال: يا بني هاشم؛ يا بني عبدالمطلب، إني رسول الله إليكم، وإني شفيق عليكم، لا تقولوا أن محمداً منا، فوالله، ما أوليائي منكم ولا من غيركم إلا المتقون. أفلا أعرفكم تأتوني يوم القيامة تحملون الدنيا على رقابكم، ويأتي الناس يحملون الآخرة!! ألا وأني قد أعذرت فيما بيني وبينكم، وفيما بين الله عزوجل وبينكم، وإن لي عملي، ولكم عملكم[3].

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٨: ٤٧، و٩٦: ٧٥.

(٢) داوود فيرحي، القدرة، العلم، الشرعية في الإسلام: ١٦٣، اقتباساً من الكاندهلوي؛ حياة الصحابة: ٢٩، ٢٢٣.

(٣) بحار الأنوار ٢١: ١١١، و٧١: ١٨٨، و٩٦: ٢٣٣؛ وصفات الشيعة: ٨٤.

ولهذا فرض الله تعالى على نساء نبيّه صلى الله عليه وآله أحكاماً خاصة دون سائر نساء المسلمين فقال: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا ❖ وَمَن يَقۡنُتۡ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا نُّؤۡتِهَآ أَجۡرَهَا مَرَّتَيۡنِ وَأَعۡتَدۡنَا لَهَا رِزۡقٗا كَرِيمٗا﴾(الأحزاب: ٣٠ ـ ٣١)، والسبب في مضاعفة الثواب والعقاب مرّتين إنما يعود إلى انتسابهنّ للنبي صلى الله عليه وآله.

فينبغي معرفة سرّ نجاح الرسالة التي بُعث بها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أو فشلها في تأثير الحاشية والأقرباء الملتفين حوله ومدى صلاحهم أو فسادهم؛ لأنّ الأمّة تنظر لهم بوصفهم القدوة والأسوة لها؛ وأن لسلوكهم وسيرتهم دوراً هاماً في تقوية إيمان الأمّة أو إضعافه.

ولذلك لم يكن الانتساب إلى النبي صلى الله عليه وآله دليلاً لهم وذريعة لأن يكونوا أحراراً في أفعالهم وتصرّفهاتهم؛ بل يضاعف عليهم العذاب مرتين إن صدرت منهم هفوة أو مخالفة أو تعدّي على أموال الأمّة وحقوقها، ولا يكون الانتساب له صلى الله عليه وآله عذراً ومأمناً لهم في تجاوزهم للعقوبة الإلهية ورفعها عنهم.

روي أن رسول الله صلى الله عليه وآله أتي بامرأة لها شرف في قومها (قرشية) قد سرقت، فأمر بقطع يدها، فاجتمع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أناس من قريش، وقالوا: يا رسول الله!! تقطع امرأةً شريفة مثل فلانة في خطر يسير!! قال: نعم، إنما هلك من كان قبلكم بمثل هذا؛ كانوا يقيمون الحدود على ضعفائهم؛ ويتركون أقوياءهم وأشرافهم، فهلكوا..!! [(١)].

إنّ ما نتعلّمه من النبي صلى الله عليه وآله هو أنّ على الحاكم والعالم والمسؤول ألاّ يسمح لحاشيته وأسرته والمنتسبين له في الوصول إلى الحكم دون توفّر الكفاءة اللازمة فيهم؛ وينبغي تطهير جهاز الدولة منهم؛ وإقصاءهم عن الحكم إذا لم يكونوا أهلاً لتحمّل الأمانة والمسؤولية، وعليهم أن يتخذوا العدل والورع والإنصاف بطانةً لهم في الحكم، لقطع الأيادي المفسدة التي تحاول التلاعب بمصير الأمّة ومقدّراتها، وسرقة أموالها، وقد أثبتت التجارب التاريخية أن التغاضي عن هذا الأمر كان قد ساق الأمّة إلى السقوط والانحراف، والضياع والانحطاط.

ما بعد الرسول.. أزمة الحواشي

كان معظم مسؤولي النظام في عهد الخلفاء من المنتسبين لهم أو من أقربائهم، أو

---

(١) مستدرك الوسائل ٣: ٢١٦.

كانوا ممن ينسجمون معهم في أفكارهم ومتبنياتهم[١]؛ وقد بلغ التفضيل ذروته في فترة حكم الخليفة الثالث عثمان؛ بعد مساندة رؤساء القبائل وأشرافهم وتقديم العون والدعم التام له، فكانت سياسته امتداداً لسياسة الخليفة الثاني.

فلم يكن لعثمان أسلوب خاص في الحكم سوى الذي سنّه الخليفة الثاني عمر؛ مما دعى إلى إيجاد الطبقية، والتفضيل في العطاء، وانتهاب بيت المال، والتلاعب بمقدّرات الأمة، وإعطاء المخصّصات والمنح الضخمة لذويه وبعض منتسبيه ممن لم تكن فيهم الكفاءة والنبوغ، بل كان لهم تاريخ حافل بالجرائم والآثام؛ فمنحهم الخليفة الوظائف الهامّة والخطرة في الدولة، وأباح لهم بيت المال.

قال البلاذري: لما ولي عثمان كره جماعة من الأصحاب ولايته؛ لأنّه كان كلفاً بأقاربه، يولي منهم، ثم يجيء منهم ما يسوؤه فلا يعزلهم، وكان ولى ابن أبي سرح فظلم أهلها، وقدموا على عثمان يشكون له، فلم يعزله، وقد منح في السنوات الست من أواخر خلافته لأبناء عمومته كلّ ميزة وأمّرهم على الأمّة[٢]، وكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد تنبأ بذلك قبل وقوعه فقال لعثمان: إن ولّيت هذا الأمر، فاتق الله ولا تحمل آل أبي معيط على رقاب الناس[٣].

ولم تمض أيام إلاّ وقد تحققت تنبؤات الخليفة الثاني حول تلك الأوضاع، فكان أوّل ما قام به عثمان عزله الولاة والعمّال الذين نصبهم الخليفة عمر وأبو بكر، ونصب بدلهم عمالاً من بني أمية وآل أبي معيط، فاعترض عليه كبار الصحابة ومن بينهم: علي، وطلحة، والزبير، وذكّروه بمقالة الخليفة الثاني عمر، ووصيته له من قبل[٤]، لكن تلك النصائح والوصايا لم تكن لتنفع الخليفة؛ بل ولم يكن يوليها أهميةً وآذاناً صاغية!! وهو في ذلك كلّه يسمّي أفعاله تلك صلة رحم، والمودّة للأقرباء والأنساب.

ويطول البحث في ذكر أسماء الأقرباء والمنتسبين للأسرة الأموية من الذين استعملهم عثمان وسلّطهم على رقاب المسلمين؛ ونكتفي بذكر جملة من كبارهم:

فمنهم: الوليد بن عقبة، وهو أخو الخليفة عثمان لأمّه؛ وقد ولاه على الكوفة[٥]،

---

(١) تاريخ اليعقوبي: ٤٢.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف ٥: ٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ٣٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٦.

(٥) المصدر نفسه: ٣٣؛ وتاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٥.

فارتكب من المآثم والجرائم ما امتلأت به صحيفته السوداء، مما كانت تثير استغراب كلّ منصف وتعجّبه ليتسائل: كيف يصير مثل هذا عاملاً للدولة الإسلامية؟! وقد سمّاه القرآن بالفاسق[١]، وكان قد شرب الخمر في الكوفة ولم يقوى أحد على إقامة الحدّ عليه؛ إلا علي عليه السلام، حيث أقام عليه الحدّ أمام الملأ العام.

ومنهم: عبدالله بن أبي سرح، وهو أخو الخليفة لأمّه أيضاً؛ كان كاتباً للوحي، وقد اشتبه في كتابته مرّات عديدة، ارتد وهرب إلى مكّة؛ فأباح النبي صلى الله عليه وآله دمه يوم فتحها[٢]، نصبه الخليفة والياً على مصر، فشيّد فيها صرح الظلم والجور، وأراق فيها دماء سبعمائة رجل من أجل الطلب بدم رجل واحد!!، ومنحه الخليفة خُمس غنائم أفريقيا بعد فتحها[٣].

ومنهم: الحكم بن العاص، وهو عمّ الخليفة عثمان؛ وابن عمّ مروان بن الحكم، الذي أبعده النبي صلى الله عليه وآله خارج المدينة، فأرجعه الخليفة إليها ثانياً، ووهبه مائة ألف درهم[٤].

ومنهم: مروان بن الحكم، صهر الخليفة عثمان ومستشاره الأوّل؛ كان المنفّذ لأوامر الخليفة، وكان يحلّ محلّه في أموره كافّة، واذا أراد الخليفة القيام بعملٍ ما استشاره فيه؛ فأدى إلى تضليل الخليفة وخداعه؛ وقضى على كل حركة إصلاحية للإمام علي عليه السلام لتهدئة الأوضاع وتسخير الأزمة المستجدة والحادّة القائمة بين عثمان والصحابة، ولم تكن نصائح علي عليه السلام له تجدي نفعاً، فقال له غاضباً: فلا تكونن لمروان سيقة يسوقك حيث يشاء بعد جلاء السنّ وتقضّي العمر[٥].

ومنهم: الحارث بن الحكم، أخو مروان، ولم يكن بأقلّ خطراً على المسلمين من أخيه، فكان يبتزّ الهدايا والعطايا الضخمة من الخليفة عثمان، بلا حساب ولا كتاب.

وقد قال عليه السلام فيهم: «إني أعلم بالقوم منكم؛ إنهم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، إني صحبتهم وعرفتهم أطفالاً ورجالاً؛ فكانوا شرّ أطفال وشرّ رجال»[٦].

لقد كان موقف الإمام علي عليه السلام شفّافاً تجاه الظروف الصعبة التي كان يمرّ بها المسلمون في تلك الفترة، فقد اعترض على سياسة الخليفة عثمان مراراً، وكان يوصل

---

(١) طبقات ابن سعد ٢: ١٦١.
(٢) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٣٠٩.
(٣) المصدر نفسه؛ وتاريخ الخلفاء للسيوطي: ١٥٨.
(٤) أنساب الأشراف ٥: ٢٨.
(٥) المصدر نفسه: ٢٥.
(٦) نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٤٨٩.

اعتراض الصحابة له ليجعله على بينةٍ من الأمر.

قال الواقدي: لما كانت سنة ٣٤هـ كتب بعض أصحاب رسول اللهﷺ إلى بعض يتشاكون سيرة عثمان وتغييره وتبديله، وما الناس فيه من عمّاله، ويكثرون عليه، ويسأل بعضهم بعضاً أن يقدموا المدينة إن كانوا يريدون الجهاد.. فاجتمع المهاجرون وغيرهم إلى عليعليه السلام، فسألوه أن يكلّم عثمان ويعظه، فأتاه فقال: إنّ عمر بن الخطاب كان كلّما ولّى فإنما يطأ على صماخه، إن بلغه حرف جلبه، ثم بلغ به أقصى الغاية، وأنت لا تفعل، ضعفت ورفقت على أقربائك، قال عثمان: هم أقرباؤك أيضاً! فقال عليعليه السلام: لعمري أن رحمهم مني لقريبة، وكان الفضل في غيرهم، قال عثمان: أو لم يولّ عمر معاوية؟! فقال عليعليه السلام: إن معاوية كان أشدّ خوفاً وطاعةً لعمر من (يرفأ) ـ عبده ـ وهو الآن يبتزّ الأموال دونك ويقطعها بغير علمك، ويقول للناس: هذا أمر عثمان، ويبلغك فلا تغيّر[1].

وهكذا تسنّم المراهقون وغير الأكفّاء السلطة، ووصلوا إلى أعلى مراتب الحكم، وكان بيدهم أمر تنفيذ القرارات، وأمر الخزينة وبيت المال والبرمجة ووضع الخطط!! ولم يكونوا ليستحوا من تصرفاتهم وقبائحهم، ولم يراعوا حرمةً لأحد في خداعهم وأضاليلهم، فكانوا يخطّطون للخليفة؛ ويصدرون الأحكام والمراسيم الحكومية باسمه دون رادعٍ منه لهم.

حتى علَت موجة غضب الأمّة واستنكارها عليه وعلى حاشيته والمنتسبين له، فتوسّط لهم الإمام عند عثمان عدّة مرات، ووعدهم الخليفة إصلاح الأمور، وانتهت الغائلة، لكن سرعان ما عادت بعد استشارة عثمان لمروان، وتفجّرت الأزمة من جديد، وإذا بالخليفة قد غيّر رأيه فيهم؛ ورفض كلّ تلك الوعود والمواثيق التي قدّمها للمعارضين، فقال له الإمام عليعليه السلام معنفاً: «أما رضيت من مروان، ولا رضي منك إلاّ بتحرّفك عن دينك وعقلك مثل جِمل الضعينة يقاد حيث يسار به، والله، ما مروان بذي رأي في دينه ولا في نفسه، وأيم الله إني لأراه يسودك ثم لا يصدرك، وما أنا بعائدٍ بعد مقامي هذا لمعاتبتك، أذهبت شرفك وغلبت على أمرك»[2].

إنّ لحاشية الحاكم وذويه والمنتسبين له دوراً هاماً ـ بتدخّلاتهم السافرة ـ في الحكم، وفي انحراف الخليفة وإيصاله إلى الهاوية والسقوط.

قال علي في هذا الشأن: «ما زال الزبير منّا أهل البيت حتى نشأ ابنه المشؤوم عبدالله

(١) ابن الاثير، الكامل في التاريخ٤: ١٦٨٩ ـ ١٦٨٨، ترجمة: د. محمد حسين الروحاني.
(٢) المصدر نفسه ٤: ١٧٠٨ ـ ١٧٠٧.

فأفسده علينا»[١]، فالحاشية وأبناء الأشراف يمكنهم أن يسرقوا هذا المقام العالي ـ «منّا أهل البيت» ـ من بعضهم ويسوقوهم نحو الفناء والزوال، ويجعلوا خاتمة أمرهم سوءاً.

تلاعب الحاشية والمنسوبين الى الخليفة ببيت المال

لقد كان هدف أقرباء الخليفة والمنسوبين له من استلام الحكم والإدارة، وكذا فرض السيطرة والاستيلاء على وظائف الدولة جمع الثروات والأموال الطائلة وتكديسها، حيث كان بيت المال مفتوحاً علىمصراعيه لهم، فلم يكن الخليفة ـ كما قال الإمام علي عليه السلام ـ لوحده في هذا الوادي، وإنما قام معه بنو أبيه يخضمون مال الله خضمة الإبل نبتة الربيع[٢].

وقد أحصى العلاّمة الأميني في موسوعته القيّمة «الغدير» أرقاماً خيالية وعجيبة لتلك المنح والهبات والعطايا التي قدّمها الخليفة عثمان لذويه وحاشيته ـ من مصادر أهل السنة ـ فقال: وهب الخليفة عثمان إلى الحارث بن الحكم، وهو أحد أصهاره، ثلاثمائة درهم، وإلى مروان خمسمائة درهم وخُمس غنائم أفريقيا ومصر، وهي تعادل خمسمائة دينار، وأعطاه فدك[٣]، ووهب مائتي ألف إلى أبي سفيان، وثلاثمائة وعشرين إلى طلحة، وخمسمائة وثمانية وتسعين درهماً إلى الزبير.

ثم أحصى العلامة الأميني المبالِغ التي أنفقها الخليفة من بيت المال بأنها تبلغ مائة وستة وعشرين مليون وسبعمائة وسبعين درهماً[٤]. وهذه غير المبالغ النجومية والخيالية التي وهبها لذويه والمنتسبين له، فوهب إلى يعلى بن أمية مثلاً خمسمائة ألف دينار، ووهب لعبد الرحمن بن عوف مليونين وخمسمائة وستين ألف دينار[٥].

استخدام الثروات اللامشروعة ضدّ الحكم العلوي

ساعد العطاء الذي كان يقدّمه الخليفة لذويه والمنتسبين له على إيجاد الطبقية والبرجوازية الأشرافية بين عموم الصحابة[٦]؛ فكان البعض منهم ـ ولفرط غناه ـ يقوم

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة: ٣٥٣.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.

(٣) أنساب الأشراف ٥: ٥٢؛ وابن قتيبة، المعارف: ١٩٥؛ والعقد الفريد ٢: ٢٦١.

(٤) موسوعة الغدير ٨: ٢٦١.

(٥) المصدر نفسه؛ ومروج الذهب للمسعودي ٢: ٣٣٩؛ وشرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ١: ٦٧.

(٦) مروج الذهب ٢: ٣٣٩.

بشتى الأساليب اللامشروعة ومنها: استخدام تلك الأموال في حرب عليعليه السلام بعد استلامه الحكم، فقاموا بتجهيز الجيوش في حرب الجمل وصفين والنهروان من تلك الأموال التي كانوا قد استأثروا بها بغير استحقاق.

ومن ذلك أيضاً، ما قام به يعلى بن منبه عامل الخليفة عثمان على «الجند»، حيث نهب أموال بيت المال واستولى عليها، ثم سيّر مائة بعير، وهي تحمل مائة ألف درهم، ودخلت إلى مكة، فلمّا رأى من يحرض على حرب عليعليه السلام قال: أيها الناس من خرج لطلب دم عثمان فعليّ جهازه..

روى الواقدي قال: حدثني سالم بن عبدالله عن أبيه عن جدّه قال: سمعت يعلى بن منبه يقول ـ وهو مشتمل بصرّة فيها عشرة آلاف دينار ـ: وهي عين مالي، أقوّي من طلب بدم عثمان، فجعل يعطي الناس واشترى أربعمائة بعير وأناخها بالبطحاء، وحمل عليها الرجال بحرب عليعليه السلام[1].

وأما عبدالله بن ربيعة عامل عثمان الآخر على اليمن؛ فقد حظي هو الآخر بأموال الخليفة وعطاياه، وكدّس الثروات والأموال التي سرقها من بيت مال المسلمين، وجاء بها إلى مكّة، فلما رأى عائشة تحرّض الناس على الأخذ بثأر عثمان وتدعو لحرب عليعليه السلام قام بنصرها والذبّ عنها.

قال عبدالله بن السائب: رأيت عبدالله بن أبي ربيعة على سرير في المسجد يحرّض الناس على الخروج في طلب دم عثمان ويحمل من جاء، وكان يعلى بن منبه التميمي حليف بني نوفل عاملاً لعثمان على الجند، فوافى الحج ذلك العام، فلما بلغه قول ابن أبي ربيعة، خرج من داره وقال: أيها الناس من خرج لطلب دم عثمان فعليّ جهازه، وكان قد صحب ابن أبي ربيعة مالاً جزيلاً فأنفقه في جهاز الناس إلى البصرة[2].

ولما اتصل بأمير المؤمنينعليه السلام خبر ابن أبي ربيعة وابن منبه وما بذلاه من المال في شقاقه والإفساد عليه قال: «والله إن ظفرت بابن منبه وابن أبي ربيعة لأجعلنّ أموالهما في سبيل الله، ـ ثم قال ـ: بلغني أن ابن منبه بذل عشرة آلاف دينار في حربي، من أين له عشرة آلاف دينار؟! سرقها من اليمن ثم جاء بها، لئن وجدته لأخذته بما أقرّ به»[3]، وأعاد

(١) المفيد، حرب الجمل: ١٤٠، ترجمة: مهدي دامغاني.

(٢) المصدر نفسه: ٣٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٠.

الإمام عليه السلام تلك الأموال المسروقة كلّها إلى بيت المال[١].

ففي الوقت الذي كان عثمان قد أباح فيه الأموال الطائلة من الذهب والفضة لأهله وأسرته وحاشيته، كان عامّة الأمة وخاصّة الشيعة تعاني الحرمان والفقر، ولم يكتف الخليفة الثالث بذلك، بل قطع الأموال التي يأخذها بعض الصحابة من بيت المال شهرياً، لأنهم كانوا من المعارضين له، ومن الذين لم يتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كابن مسعود الذي ضربه الخليفة بالسياط بتهمة الاعتراض على سياسته[٢]، وعمّار بن ياسر[٣]، وأبي ذر الغفاري الذي نفاه إلى الربذة فمات جوعاً وعطشاً فيها[٤].

إنّ دراسة تلك الأوضاع في تلك الحقبة التاريخية تشير إلى تطوّر الأحداث بشكل سريع من سيء إلى أسوأ، فالمسلمون لا يطيقون هذا النوع من تعامل الخليفة وحاشيته معهم، ممّا أدّى إلى تفاقم الثورة وشجب أفعال الخليفة وعمّاله، فأطاحوا بنظامه، وأدى ذلك إلى هلاكه.

وقد وصف الإمام علي عليه السلام هذه الحادثة قائلاً: «إلى أن انتكث عليه فتله، وأجهز عليه عمله، وكبت به بطنته»[٥].

سيرة الإمام علي عليه السلام وأسلوبه في الحكم

اتبع الإمام علي عليه السلام الأساليب عينها التي استخدمها النبي صلى الله عليه وآله في الحكم الإسلامي، وكذا كانت سيرة وتعاليم الأئمة عليهم السلام من بعده، فهم أهل بيته صلى الله عليه وآله الذين طهّرهم الله من كل رجس ودنس، وبرأهم عن كلّ ظلم وعناد، فمهما كان حجم هذا البيت صغيراً ـ وليس هو بصغير ـ ، ولكنه اتسع بالطهارة في السلوك والأسلوب، وصار قدوةً للأمم والشعوب في مسيرتها العامة في شتى المجالات[٦].

الإمام علي عليه السلام ومكافحة النفعيين والانتهازيين

يرى المتتبع لسيرة الإمام علي عليه السلام أنه لم يكن يميّز أحداً من أفراد أسرته وعشيرته

---

(١) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٢٧٠.

(٢) أنساب الأشراف ٥: ٣٠ ـ ٣٦.

(٣) المصدر نفسه: ٤٨.

(٤) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٩.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.

(٦) قال علي عليه السلام: «لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمة أحد... هم أساس الدين وعماد اليقين، المغالي فيهم ماحق، والمتخلّف عنهم لاحق»، نهج البلاغة، الخطبة: ٥.

على غيرهم من أبناء الأمّة فترةَ حكمه، بل إن واقع الحال كان على العكس من ذلك، فقد واجه أقرباءه وعشيرته والانتهازيين منهم بشدّةٍ وصرامة، وأوقع بهم أقصى العقوبات لما صدر منهم من مخالفة وإساءة، فمثلاً وصلته أنباء سريّة تؤكّد بأن أحد المنتسبين إليه وكان عاملاً له، قد صدرت منه خيانة وإساءة لبيت المال فكتب اليه: «... ولأضربنّك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلا دخل النار، والله لو أن الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت ما كانت لهما عندي هوادة، ولا ظفرا مني بإرادة، حتى آخذ الحقّ منهما»[١].

لقد أراد الإمام علي عليه السلام من وراء أسلوب تعامله، وشدّته مع أهله وأبنائه والمنتسبين إليه تعليمَ الأمّة أنّه لا ميزة لأحد على آخر بلا دليل أو برهان؛ فإنّ فاطمة عليها السلام ـ وهي ابنة رسول الله صلى الله عليه وآله ـ لو لم تكن قد استعارت القلادة من بيت المال، لكانت أول سيدة قرشية تقطع يدها[٢].

ولم يكن لأيّ أحد فترة حكمه عليه السلام أن يتجرأ على الإساءة أو ارتكاب خيانة وسرقة من بيت المال، وما روي عن أخيه عقيل لشاهدٌ على ذلك، فقد استعان بالإمام علي عليه السلام ليعطيه صاعاً واحداً من بيت المال زيادةً على غيره من المسلمين، لكنه عليه السلام رفض ذلك...

لقد أعطى للأمة درساً عملياً وأنموذجاً حيّاً من سيرته، وقد روى صاحب النهج هذه الحادثة[٣]، وذكرها عقيل لمعاوية بن أبي سفيان أيضاً، على ما نقله ابن أبي الحديد المعتزلي في شرحه لنهج البلاغة[٤].

وروي عن عبدالله بن جعفر ـ ابن أخيه وزوج ابنته زينب عليها السلام ـ أنه بلغ به الفقر والفاقة أن يبيع علوفته (دابته)، وهي مصدر رزقه ودخله اليومي، استعان بالإمام عليه السلام ليزيد في عطائه من بيت المال قائلاً: يا أميرالمؤمنين، لو أمرت لي بمعونة أو نفقة، فوالله ما عندي إلا أن أبيع بعض علوفتي، فقال له عليه السلام: لا، والله ما أجد لك شيئاً إلاّ أن تأمر عمّك أن يسرق فيعطيك[٥].

وأجاب الإمام عليه السلام طلحة والزبير بنفس الجواب، وواجها منه نفس الرد؛ بعد أن عرضا عليه أن يهبهما جاهاً ومقاماً دون غيرهما في الحكم.

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة: ٤١.
(٢) ابن شهر آشوب، المناقب ٢: ١٠٨.
(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٤.
(٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٤٥٣ ـ ٤٥٤.
(٥) ابن هلال الثقفي، الغارات ١: ٦٦ ـ ٦٧.

قال اليعقوبي: وعزل عليعليه السلام عمّال عثمان على البلدان، خلا أبي موسى الأشعري، وأتاه طلحة والزبير فقالا له: إنه قد نالتنا بعد رسول اللهصلى الله عليه وآله جفوة، فأشركنا في أمرك، فقال: أنتما شريكاي في القوّة والاستقامة، وعوناي على العجز والأود.

وروى بعضهم: أنه ولّى طلحة اليمن والزبير اليمامة والبحرين، فلما دفع إليهما عهديهما قالا له: وصلتك رحم! قال: إنما وصلتكما بولاية أمور المسلمين، واستردّ العهد منهما، فعتبا من ذلك وقالا: آثرت علينا!! فقال: لولا ما ظهر من حرصكما لقد كان لي فيكما رأي[١].

لك يكن الإمام عليعليه السلام ليسمح لأحدٍ من أسرته أو ذويه والمنتسبين إليه باستغلال القرابة للوصول إلى الحكم وإدارة شؤون الأمّة، إن لم يمتلكوا الكفاءة والاختصاص اللازمين لذلك، ولم يكن للشيعي على غيره أي ميزة في فترة حكمهعليه السلام، وقد روي عنه أنه ردّ الطلب الذي قدّمه عبيدالله بن زمعة، وهو من شيعته المقرّبين، وهذا خير شاهد على ذلك[٢].

تربية العناصر الوفية والمخلصة

لم تُبْقِ سياسة الإمام عليعليه السلام الصارمة في الله، والحازمة في سبيل إحقاق الحق وازهاق الباطل، وأساليبه في الحكم أحداً من الأعوان الحقيقيين الرساليين الملتفين حولهعليه السلام سوى العناصر الوفية والخيرة والكوادر المؤمنة الواعية؛ فالذين ينتسبون لهعليه السلامحقيقةً هم الذين يشتركون معه في العقيدة والمبدأ، لا في سبيل الطمع والمادة، فهؤلاء حتى لو لم يمنحهم الإمامعليه السلام شيئاً، فولاؤهم له وتسليمهم بالحقّ لم يكن ليسمح لهم أن يسلموه عند الوثبة، ويتركوه وحيداً ويتفرّقوا عنه طمعاً في الدنيا، وتلك الطليعة الواعية والمؤمنة هي من أمثال: عمار بن ياسر، وميثم التمار، ومالك الأشتر وغيرهم، لقد كان لتلك النخبة من الأتباع الحقيقيين للإمام عليعليه السلام معاناة وابتلاءات؛ لكنهم لم يتخلّفوا عن أهدافهم ووظائفهم تجاهه، ولم تسمح لهم أنفسهم تركه والتخلّي عنه أبداً.

لقد قامعليه السلام بتربيتهم وتوعيتهم حتى أوصلهم إلى تلك المنـزلة الرفيعة، وعصرنا الحاضر بحاجة إلى مثل تلك الصفوة التي طبع على جباههم شعار الشيعة فاتسموا بها بلا

---

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣٢.

زيف ولا خداع، إن من افتقد في نفسه العلم والحكمة وكان مسؤولاً؛ إلا أنه لا يخشى الله في مسؤوليته وإدارته الحكم ولا يجعله نصب عينيه، ولا يفكر إلا بنفسه وحاشيته وأهله، لا يمكنه أن يدعي أنه على نهج الإمام﵇ وسائر على خطّه، لأنه بعيدٌ عنه آلاف الفراسخ، فيكف يكون من أعوانه وأنصاره، والذابين عنه؛ وهو لا يخاف الله في حكمه؟!

إنّ الفاصلة الزمنية وتغيّر الأوضاع والظروف وتبدّلها ليس دليلاً للمتصدّين لإدارة الأمور يسوّغ لهم ارتكاب ما يريدون أو أن يختاروا أسلوباً آخر في التطبيق ويسحقوا القيم والمثل العليا بأقدامهم.

السيرة العلوية معيار لمعرفة صلاح الأفراد في الأمّة

السيرة العلوية ميزانٌ للشعوب والأمم على مرّ العصور والأزمنة، ومن خلالها يمكن أن تقيّم أعمال العباد، فعلى المسؤولين والحكّام أن تنسجم أفعالهم معها، ويطبّقوها على تصرفاتهم؛ فلا يمكن لأي مسؤول أو حاكم أن ينال عطف الأمة وودّها إلا بمقدار قربه من الإمام وسيره على نهجه.

إنّ مشكلتنا اليوم تكمن في جهلنا بسيرته﵇ وسلوكه الفردي والجماعي، وعدم اتخاذه أنموذجاً قدوة؛ لذا لا نعرف كيف نتمثل سيرته عملياً لنطبقها في تعاملنا من خلال مسؤولياتنا ووظائفنا، فالمسؤولية وإن صغر حجمها، سرعان ما تتحوّل إلى حزب وطائفة، وصراع قومي وطبقي، ثم تفرض حصارها وتضييقها على القوانين والمدافعين عن العدالة والشرعية.

لقد أثبت التاريخ أن الأسلوب الذي طبّقه الإمام علي﵇ في حكمه لا نظير له في العالم، فلم يسمح أبداً لمن لا يمتلك الكفاءة اللازمة وللانتهازيين من الاقتراب إلى أجهزة الحكم، واستغلال الظروف والاصطياد في الماء العكر ـ كما يقال ـ للوصول إلى أغراضهم ومآربهم الشخصية في الحكم، ولم يكن ليفضّل أسرته والمقربين منه على غيرهم أو يمنحهم صفةً وميزة تعزلهم عنهم، وذلك مما أدّى لأن تكون حياته الغنية بالعطاء ـ في شتى جوانبها السياسية والاجتماعية وغيرها ـ أنموذجاً عالياً للمدينة الفاضلة.

ربما قال القائل: إنّ أسلوبه﵇ حيث الاستقامة والصمود والصبر في سيرته العملية والتي قد سمّاها النبي﵌ «الشِدّة في الله» مما لا يمكن أن تتحمّله قدرة الآخرين فيعجزوا عن اتباعه والسير على نهجه أو اتخاذه أنموذجاً، إلاّ أنه﵇ أجاب على ذلك في

إحدى رسائله[١]، فرغم الصعوبات كلّها يمكن أن تكون سيرته‌عليه السلام نهجاً وعلماً وميزاناً تقتدي به الأمّة وتطبقه على أفعالها، فتقتبس منه الدروس والعبر، ولا يزال هناك درب طويل وطريق شاق للوصول إليه، وتحقيق الأهداف والطموحات المرجوّة.

التطرّف والطائفية في الحكم في مختلف العصور والأزمنة

لقد وصل الأسلوب التقليدي في الحكم ذروته في تسليط الأقرباء غير الأكفّاء وذوي الاختصاص على مصير الأمة ومستقبلها وإباحة بيت المال لهم ليفعلوا ما يريدون، خاصّة بعد مجيء بني أمية واستيلائهم التامّ على الحكم عقب استشهاد الإمام علي‌عليه السلام، والتاريخ غنيّ بالشواهد على ذلك مما يندى له جبين الأمّة الإسلامية والإنسانية جمعاء.

لقد شعرت الأمّة الإسلامية بعد انتهاء فترة حكم بني أمية ببعض الراحة وعدم القلق، وهذا وإن كان فيه تهدئةً للأحاسيس والمشاعر بعض الوقت خصوصاً للطبقة المؤمنة والواعية من الأمّة التي لم تكن تحتمل هؤلاء يرقون منبر رسول الله‌صلى الله عليه وآله ويتربّعون على عرش الحكم، وبيدهم مقاليد البلاد ومصير الأمّة، يتلاعبون بالدين والقيم، ثم يقلبونها رأساً على عقب!!

لكن سرعان ما تبدّد هذا النوع من الشعور، وما هي إلا فترة وجيزة حتى جاء حكم بني العباس، وتسلّط الانتهازيين والمنتسبين للخليفة وحاشيته على رقاب الأمّة، فاتبعوا أسلوب من سبقهم، ولم تكن لهم سيرة محمودة.

إن أغلب عوامل الثورات والدعوات التي ظهرت للإطاحة بالأنظمة والحكّام يعود إلى حالات التمييز والتفرقة، وتفضيل بعض على غيرهم ظلماً وجوراً، فلم يكن يشاهد أيّ أثر للسلوك النبوي‌صلى الله عليه وآله والسيرة الشريفة في مكان من العالم الإسلامي الواسع آنذاك، فالخلافة تحولت إلى وراثة يتناقلها أحفاد الحكّام والملوك جيلاً بعد جيل، فكان انحصار السلطة في فئة خاصّة جعلها تعاني من أزمة حادّة، وهي عدم إعطاء الشرعيّة للنظام والحصول على الرأي العام للأمّة، ولم يكن إلا السيف وحده الذي يرفع تلك الأزمات.

لقد استطاع بعضٌ من هؤلاء الحكام الحفاظَ على قدرته ومنصبه في الحكم عبر استخدام القوّة العسكرية وفرض الرقابة المشدّدة على الأمّة، للدفاع عن موقعه ومواقع المنتسبين له والقيام بترسيخ تلك المواقع؛ لكي لا يتعرض للأخطار، وحينها لا يواجه

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة: ٤٥.

الحكّام أي مخاطر يمكن أن يتعرّض لها حكمهم، ولا يهدّدهم أي شعور بالقلق فيما لو وجّهت الأمة انتقاداتها اللاذعة إليهم أو طرحت بعض التساؤلات حول سياساتهم القائمة وتصرّفات بعض المسؤولين في النظام.

إنّهم ـ ورغم تلك الانتقادات جميعها ـ يديرون الحكم دون أي خوف أو شعور بالقلق؛ فيحصدوا ثروات الأمة وخيراتها بلا رادع، خصوصاً مع مساندة وعّاظ السلاطين الذين وضعوا الأحاديث الكاذبة عن النبيﷺ لإضفاء الشرعية للواقع القائم، ولتبرير بعض الأفعال اللامشروعة للحكّام، والحصول على الامتيازات والثروات الطائلة، وإرضاء الخليفة في ذلك.

فمن تلك الأحاديث قولهم: لا تسقط إمارة الأمير شارب الخمر، المتجاهر بالفسق والفجور، ويجب اتباعه في الحرب والسلم، فإن ارتكابه شرب الخمر والسكر... أمور تعود لذاته وشخصه، ولا علاقة لها بالحكم والسلطان[1].

فإذا كان الأمر كذلك،ولم يكن شرب الخمر مانعاً عن الإمرة على المسلمين، فإنّ إعطاء المسؤوليات لغير الأكفاء والانتهازيين والنفعيين والمنتسبين للحاكم وحاشيته جائزٌ من باب أولى، وليس هناك من داع للاعتراض على ذلك، ولا منع.

أما النتائج الأخرى التي يمكن أن تثمر عنها سياسة إعطاء المناصب الحساسة في الحكم للأقرباء الذين لا يتمتّعون بكفاءات لازمة ولغير الأكفّاء من الحاشية، ومنحهم الوظائف والمسؤوليات المهمّة والخطيرة في الحكم على مرّ العصور والأزمنة وتعدّد الفترات التاريخية، واختلاف الحكومات الطائفية فهي: تشريع القوانين الجائرة، وزرع بذور التفرقة وانتهاج سياسة «فرّق تسد» بين الأمّة، واختيار بعض العناصر الفاسدة وإعطائها المسؤوليات، والقضاء على الحركات الإصلاحية التي تدعو إلى الحق والحرية والعدالة وتأمين حرّيات الشعوب، ودفع الرشاوى والأموال الضخمة، وتفشّي المحسوبيات بلا رادع أو خوف من الرقابة والملاحقة؛ لأن المفتشين إنما يختارهم النظام حسب ما يرتضيه؛ ومهمّتهم التغطية على الجرائم التي يرتكبها المسؤولون بحقّ الأمّة.

إنّ نوع الحكومات وسياساتها التي تمثّلت في بني أمية وبني العباس والحكّام في ايران في العهد الصفوي والقاجاري وغيرهم إنما هي نماذج وأمثلة على ما ذكرناه من حالات الفوضى والتسلّط والاستيلاء على الحكم، وظهور حالات التمييز والفرقة، وانعدام

---

(١) الأحكام السلطانية: ٢٠.

المسؤولية والتوازن في المعادلات السياسية والاجتماعية، وقد أدّى أخيراً إلى الثورة ضدّ قلاع الظلم، والإطاحة بالأنظمة الحاكمة الطاغوتية.

ولنتجاوز في هذه المرحلة الأمثلة والنماذج المذكورة، والتي نقلها لنا التاريخ حول أنظمة بني أمية وبني العباس، ونكتفي بذكر بعض الأساليب العملية لبعض الحكّام في إيران، حيث ثقلت تلك الروح الإيرانية الواعية بآثامهم، وبآثارهم المخرّبة والمضرة التي تركت بصماتها على صعيد الأمّة الإيرانية المسلمة.

العصر القاجاري أنموذجاً

يروى ـ على سبيل المثال ـ أن فتح علي القاجاري، أحد ملوك السلسلة القاجارية في إيران، تزوّج مائتي مرّة؛ وكان لزواجه طابع سياسي؛ فزوجاته تنتسب إلى رؤساء القبائل والعشائر والإقطاعيين وغيرهم، فولد له أكثر من مئة وسبعين ولداً وبنتاً، وتوسّعت العلاقات في البلاط الحاكم، وأخذ يزداد عددهم بالأصهار والأبناء والزوجات، وتحول الزواج إلى وسيلةٍ للتقارب مع مراكز الحكومة والسلطة التي توزّعت في مختلف البلاد وأكنافها، وأخذت كلّ منها تفرض سيطرتها على منافسيها المحلّيين لتنحيتهم عن الحكم والسيطرة عليه، ثم يسعى كلّ منهم للاقتراب من بلاط الحكم باستخدامهم الأساليب المضلّلة واللامشروعة، واستغلال نفوذهم للوصول إلى أهدافهم، دون إظهار التكالب والتناحر بشكل مباشر بينهم وخوض الحرب، أو تجهيز الجيوش للقتال وإراقة الدماء، فتحوّل البلاط الإيراني إلى طبقة من الأشراف والأقرباء.

ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، تولّى عبدالله ميرزا الذي لم يتجاوز السادسة عشر من عمره الحكمَ على زنجان، وحسام السلطنة، وهو حفيد فتح علي شاه، على خراسان، وسيف الله ميرزا، الابن الثاني والأربعون لفتح علي شاه، على قزوين، والشيخ علي ميرزا، الابن التاسع له، على ملاير وتويسركان لمدة ستة وعشرين عاماً، وعبدالحميد ميرزا، الحفيد الآخر، على بروجرد وهمدان و..[1].

واتبع هؤلاء الأمراء وأبناؤهم القاجاريون الأسلوب عينه الذي اتخذه فتح علي شاه في الحكم، وساروا على سيرته ونهجه، وكان لهم أقارب في كلّ مكان، قد أوكلوا لهم إدارة

---

(١) صادق زيبا كلام، التراث والحداثة: ١٤٧، اقتباساً عن محمد رضا فشاهي، نشأة الاستثمار في ايران: ٢٧٠، مطبعة غوتنبرغ، طهران، ١٩٨١م.

الحكم في البلاد، فالأمير الميرزا حسن علي، حاكم فارس، كان له ستة وعشرون ابناً، وكلّ منهم له جهة معينة يحكمها في فارس، وحسن علي شجاع السلطنة، الابن الآخر لفتح علي شاه، الحاكم على خراسان كان له ستة عشر ابناً، ومحمد تقي ميرزا ملك آرا، الابن الآخر له، الحاكم مع أبنائه الستة والعشرين على مازندران، والأمير محمد علي ميرزا الحاكم مع أبنائه الأربعة والعشرين على كرمانشاه، والشيخ علي ميرزا مع أبنائه الثمانية والأربعين على بروجرد ونواحيها، والخان لُر ميرزا مع أبنائه على جنوب لرستان، و..[١].

لقد اتخذت هذه الأسرة الحاكمة والطبقة الأشرافية شتى الحيل والوسائل في جمع الأموال والضرائب وتكديس الثروات، ولم يكن لهم أيّ دور في بناء البلاد وعمرانها، وإزالة الفقر والحرمان، وحلّ معاناة الأمة ومشاكلها، بل كان أسلوبهم هامشياً وبسيطاً في مواجهة الأحداث، وخلاصته: جمع الخراج والضرائب.

فالمهمّ أن تصبّ تلك الأموال كلّها في خزائنهم، وتصل مقرَّ الحكومة، ولا يوجد هناك أي تحسّب للقلق والخوف في هذا المجال ليهدّدهم، فلم يكن لحاكم البلاد أن يفكّر بكيفية وصول هذه الأموال، أو من أي جهة أو طبقة أرسلت، وهي مما أخذه غصباً من الأمّة، وما هي الأوضاع الاقتصادية التي تعيشها الأمة؟ لأنهم يعتقدون أن الناس عبيد لهم؛ وأن هذه الأموال التي يبعثها لهم عمّالهم هي أموالهم، ثم يقولون بلا وجل ولا حياء: لماذا يجب إنفاق أموالنا هذه الخاصّة بنا على الأمّة لتنتفع بها؟![٢].

لذا، كانت الدولة إذا خصّصت ميزانيةً لصرفها في إنماء البلاد وعمرانها، تتطاول إليها سريعاً أيدي المنتسبين للحاكم وحاشيته، لتُصرف في شهواتهم وملذاتهم قبل أن تصل إلى محلّها الأصلي[٣].

وأما حصّة الأمة من ذلك كلّه فكان دفع الضرائب والخراج، والخضوع والطاعة للحكّام وحاشيتهم والمنتسبين لهم، ومشاهدة تصرّفاتهم في أخذ الرشاوى، وإضاعة الحقوق العامّة، والإساءة إلى الأمّة، والإفساد، وهدر ميزانية الدولة في انفاقها على ملذاتهم وشهواتهم، والاستيلاء على الوظائف الحكومية، من أعلى مستوى في الدولة إلى أقلّه، للسيطرة على بيت المال واستغلاله بلا رقابة أو متابعة لهم من أحد.

---

(١) المصدر نفسه؛ والتاريخ السياسي والمنظمات الاجتماعية الإيرانية في العصر القاجاري: ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) مرتضى الراوندي، التاريخ الاجتماعي لإيران: ١٠١٦.

(٣) نشأة الاستثمار في إيران: ٥١.

فقد روي أن ناصر الدين شاه خصّص ميزانيةً سنوية قدرها ستمائة ألف تومان للحاج الميرزا آقاسي وأسرته، وهو أضخم مبلغ تمنحه الدولة في ذلك الوقت، وقد أنهك هذا المبلغ وأمثاله خزينة الدولة وقصم ظهر النظام.

ولم يكن علاج تلك المفاسد التي استشرت في المناصب والرتب العليا في الدولة سهلاً وممكناً، فقد قام الميرزا تقي خان المسمى بأمير كبير فترة صدارته بخدمات جليلة في إيران؛ حيث فرض الرقابة على جباة الضرائب وسعاة الأموال وغيرهم من المسؤولين في الدولة، وعلى التصدير والاستيراد والصنائع، وكذا على الأموال التي تخصّ حاشية الملك والمنتسبين له، ولم يكتف بذلك، بل قام بقطع المرتّب الشهري الذي كان يتقاضاه الآقاسي ومن على شاكلته، وتقليل ميزانية الأموال الخاصّة بالملك نفسه أيضاً[١]، وأحبط الكثير من المؤامرات والمعاهدات والمواثيق الخيانية، وحارب تفشّي الرشوة في البلاد.

ولكنه لم يستطع أن يمضي في سيرته الحسنة فترةً طويلة، حيث لاقى مصيره، واغتيل على أثر خيانة حاشية الملك وأذنابه الذين رأوا أن مصالحهم أصبحت مهدّدةً يحدق بها الخطر، وقد تعرضت البلاد بعد غيابه لصراع حاد على السلطة، ولم تمض أيام قلائل إلا والميرزا آقا خان النوري ـ الذي خطط لقتل أمير كبير والذي كان ينافسه على منصب الصدارة ـ يعقد معاهدة باريس، ويوقّع عليها مقابل رشوة قدّمت له قدرها خمسمائة ألف ليرة إنجليزية[٢].

العصر البهلوي

لم يكن الوضع في إيران في العصر البهلوي أحسن حالاً من قبل، فلكلّ من الملك وأفراد أسرته وحاشيته بلاطٌ خاص بهم؛ وقد كان هذا رسماً موروثاً من العصر القاجاري، وكانت الوظائف الحكومية الهامّة والخطرة تناط ببعض المنتسبين للحاكم، ولم يكن تعيين الموظفين في الدولة إلا بإذنهم أو بأخذهم الرشاوي لتعيينهم في الحكم، فكان عاملاً على عدم ازدهار البلد وتطوّره، وبالتالي عدم تربية الطاقات ونموّها.

إن هدف الملك من ذلك كلّه كان السيطرة والحفاظ على قدرته ونفوذه في الحكم، فكان يشترط على الموظّفين في الدولة الحفاظ على منافع النظام وتأمين مصالح المَلِك،

---

(١) أمير كبير وإيران: ٢٦٩.

(٢) التراث والاستعمار: ٥٠٣، هاشمي رفسنجاني؛ وأمير كبير بطل المقاومة ضد الاستعمار.

ولذا فإن التعيين في وظائف الدولة كان يقوم على أساس العلاقات والمحسوبيات، وحالات التملّق، لا على أساس تحمل المسؤولية بأمانة وكفاءة[١]، مما أدى في النتيجة إلى الاختلاس، والفساد المالي، والخلقي.

يقول حسين فردوست في مذكّراته حول نظام الشاه في إيران: اطّلعت على آلاف حالات الاختلاس والارتشاء بين الرتب العالية والمناصب الحكومية في الدولة، وذلك أثناء عملي في المقرّ الخاص في دائرة الأمن والتحقيق الشاهنشاهي؛ ففي السنوات الثلاث عشرة من رئاسة وزراء هويدا، كانوا كلّهم يسرقون، ولم يكن هويدا على استعداد لتغيير تلك الأوضاع[٢].

لقد وصل الفساد المالي والتفسّخ الأخلاقي والإداري وحالات الاختلاس والخيانة في الحكم ذروته؛ حتى تحدّثت عن ذلك الكتب والمقالات التي نشرت في الصحف والمجلات في الخارج[٣].

وقد صور الكاتب المصري حسنين هيكل تلك الأوضاع أثناء مشاهداته لإيران، وما رآه من حالات الفساد الإداري والبذخ والطيش الذي لا حدود له ولا يمكن وصفه، في تفشيه بين أوساط الرتب العالية في الحكم، منها ما أعلنت عنه الصحافة والإعلام الغربيين في تلك الفترة عن شراء أسرة الشاه البهلوي والمنتسبين له من ذوي النفوذ والسطوة القصورَ المشيدة والفخمة في لوس انجلس وسان فرناندو وغيرها... كلّ يوم بواسطة أحد المنتسبين للعائلة المالكة الشاهنشاهية أو أحد رجال الأعمال المعروفين والمتنفّذين في بلاط الشاه[٤].

ثم ذكر هيكل مؤسسة البهلوي، وهي مؤسسة خيرية في الظاهر، تأسّست عام ١٩٥٧م، وكان لها نفوذ واسع في الحياة الاقتصادية في البلاد، وكانت تعمل في الخفاء، حتى تحوّلت إلى امبراطورية اقتصادية واسعة في البلاد وخارجها.

وقد أحصيت أموالها حتى عام ١٩٧٩م حوالي ثلاثة مليارات دولار، وقد استولت على ٨٠ ٪ من مصانع الإسمنت، و٧٠ ٪ من أسهم وحصص الفنادق والسياحة

(١) أحمد علي مسعود الأنصاري، أنا وأسرة البهلوي:١٨، إعداد: محمد البرقعي وحسين سرفراز.
(٢) حسين فردوست، ظهور وسقوط النظام البهلوي ١: ٢٦٨.
(٣) جلال الدين المدني، التاريخ السياسي المعاصر لإيران: ١٣٩ ـ ١٤٠، الهامش رقم: ٣.
(٤) محمد حسنين هيكل، الرواية التي لم ترو: ٢١٤ ـ ٢١٦، إيران، ترجمة حميد أحمدي، طهران، إلهام، ١٩٨٣م.

والاصطياف؛ و٦٢ ٪ من أعمال وأسهم البنوك والضمان الاجتماعي؛ و٤٠ ٪ من مصانع الأقمشة، و٣٥ ٪ من مصانع الدرّاجات النارية وغيرها[1].

أما حالات البيروقراطية المفرطة، وأخذ الرشاوي، وغياب الوازع الديني والتغافل والتسامح في المبادئ الدينية والاعتقادية، فهي أيضاً نتائج أخرى لتلك السياسة الحاكمة آنذاك في البلد، وقد أدّت أخيراً إلى الانفجار والثورة.

دراسة في العصر الحاضر بعد الثورة الإسلامية في إيران

اكتسبت الثورة الإسلامية منذ نجاحها وتأسيس الجمهورية الإسلامية سمتها الإصلاحية في شتى المجالات، ومنها: إصلاح نظام الحكم والنظام الإداري، وكسر طوق الحصار والاستبداد الفردي لتلك الأسر الحاكمة التي لم تتوفّر فيها الكفاءة السياسية اللازمة في إدارة البلاد؛ وإعطاء الأهمية الخاصة للثقافة والتنمية السياسية التي كانت من أهدافها الرئيسية، وفسح المجال أمام الملتزمين الأكفاء لاستلام تلك الوظائف والمسؤوليات، وسلب الوظائف والمسؤوليات من أنصار العهد البائد المنحرفة، وهذه هي أهمّ منجزات الثورة، التي أدت إلى إصلاح الكثير من الأمور التي تعاني منها البلاد.

وقد تسبّب وجود بعض أنصار النظام السابق وتغلغلهم في الجهاز الاداري في العديد من المشاكل والمعضلات في البلاد، والتي منها التضخم الشديد في الميزانية في السنوات العشرة الأولى من قيام الثورة الإسلامية في إيران، فهم ورغم النفقات التي تنفقها عليهم الدولة، لم تكن تتمثل فيهم الكفاءة والاستعداد والتفوق في الإدارة، فكان هذا أحد الموانع التي عرقلت مسيرة الثورة ووقفت أمام عجلة التطور والرقي والازدهار في إيران.

لقد ولى عصر الاستبداد والتسلّط الطبقي والطائفي للنظام الشاهنشاهي البغيض، وتم القضاء على احتكار الوظائف في نطاق الأسرة المنتسبة للشاه، ولكن بقي النظام التنفيذي والإداري يعاني من ثلاث مشاكل أساسية هي:

١ ـ إدارة المؤسّسات.

٢ ـ أساليب إدارة العمل.

٣ ـ الطاقم الإداري ونوعية الموظفين واستخدامهم في الدولة، حيث كانت الحاجة ماسّة إلى التحوّل والتغيير في هذا المجال.

---

(١) المصدر نفسه: ١٧٥؛ ومينو صميمي، خلف ستار الطاووس: ١٧٠ ـ ١٧٣.

إنّ ازدياد عدد السكان، واتساع نطاق عمل الدولة، خاصّة في المجال التنفيذي والاقتصادي، كان عاملاً في ازدياد عدد الموظفين الذين استخدموا للعمل في الدولة، وقد ذكرت الإحصائيات الأولية عدد الموظفين في الدولة والبلدية عام ١٩٨٠م حوالي ١،١١٥،٣٤٠ موظفاً، وتضاعف هذا العدد مرتين عام ١٩٨٧م، حتى وصل الى ٢،١٠٤،٦٦٧ موظفاً، وقد ظهر هذا التضخّم واضحاً في طاقم الشركات الحكومية والمؤسسات التابعة للدولة، أما على مستوى القطاع العام فقد ازداد عددهم منذ عام ١٩٧٦م من ١،٦٧٣،٠٠٠ موظف إلى ٣،٤٦٠،٠٠٠ في عام ١٩٨٦م[1].

أما المسألة المهمة التي عانت منها الدولة، فهي ذلك التضخم الذي أشرنا إليه وآثاره السلبية على الوضع الاقتصادي للبلاد، فالحكومة وإن كانت لها قاعدة شعبية، ولم يكن الحكم وراثياً، وأن مسؤولي النظام وعلى رأسهم قيادته الحكيمة منـزهون عن النوايا السيئة؛ لكن النفس الأمارة والغفلة عن المبادئ الدينية والثقافية والابتعاد عن السيرة العلوية قد تكون سبباً في ممارسة بعض المتصدّين أساليب مشابهة لأساليب النظام السابق.

وتقضي الضرورة في هذه المرحلة باستخدام الأساليب الصحيحة والمتقنة لتطبيق العدالة والأمن، والقيام بالإصلاحات الجذرية والشمولية في البلاد؛ لذا ينبغي معرفة أساليب السيرة العلوية ليتمّ تطبيقها؛ وكذا إعمال الدقة وبُعد النظر في انتخاب المسؤولين، والحذر من توظيف العناصر المرتبطة بالنظام السابق أو المتعاطفين معه للتصدّي للمسؤوليات المهمة في الحكم، وكذا العناصر التي لا تمتلك الكفاءة اللازمة في الإدارة؛ لأنّ ذلك ـ وكما هي رؤية الإمام عليه السلام ـ باعث على زوال الدول والحكومات، أو مفضٍ إلى ضآلة دورها في الأمّة، قال عليه السلام: «يستدلّ على إدبار الدول بأربع: تضييع الأصول، والتمسك بالفروع، وتقديم الأراذل، وتأخير الأفاضل»[2].

ان الثورة الإسلامية في إيران تجربة ثمينة ومناسبة لتطبيق السيرة العلوية؛ وذلك من خلال توظيف العناصر المؤمنة والواعية والطاقات الخيرة والخبرات من ذوي الكفاءة والاختصاص، للابتعاد عن التلاعب والتمايل بالقوانين والعلاقات الخاصة والتهرّب من القانون، أو اتخاذ الحكم والمسؤولية وسيلة رخيصة للوصول إلى الأهداف اللامشروعة.

لقد كان الإمام الخميني قدس سره من الشخصيات النادرة؛ حيث اتصفت حياته بالزهد،

---

(١) محمد باقر حشمت زاده، الثورة الإسلامية في إيران دراسة وتحليل: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٢) غرر الحكم ٢: ٢٧٦.

فلم يكن ليسمح لأسرته وأبنائه بأن يطمعوا بالحكم وبيت المال، وكانوا منـزّهين عن تلك الأفعال، وقد نشأوا نشأةً إسلامية، ويمكن الوقوف ببساطة ووضوح علىهذا الأمر من خلال بعض الحوادث أيام حياة الإمام الخميني، منها عندما حامت وكثرت الشائعات حول السيد أحمد الخميني نجله، فكتب رسالة دفاعية عن ابنه، لا من جهة أنه أب ووالد له، بل لأنه مسلم يريد الحفاظ على سمعة مسلم آخر، فشهد له في تلك الرسالة أمام الله تعالى، موضحاً أن السيد أحمد لم يكن ليخالف أباه في حياته... ثم شرح حالته المادية والاقتصادية والاجتماعية قائلاً: وأما ما نسبه بعض معارضي الثورة حول السيد أحمد ووضعه المادي والمعاشي فأقول: إنه لا دخل له أبداً في أموري المادية والمالية الخاصّة بي، وأمّا بيت المال والحفاظ عليه فهو موكول لبعض السادة الأفاضل من ثقاتي، وأنا أعلن للجميع أن السيد أحمد ليس له أي أسهم وأموال في المصارف والبنوك الداخلية والخارجية، ولا في أي مكان آخر، وليس له أراضي زراعية وبساتين وأبنية وغيرها في الداخل والخارج، وإن ظهر له أموال وثروة من بعدي في الداخل أو الخارج فعلى المسؤولين والمعنيين في ذلك أخذ الإذن من الفقيه وملاحقته، أو تصادر أمواله، على أمل أن يطبق جميع مسؤولي الجمهورية الإسلامية القوانين؛ ويراعوا القرارات الإسلامية والشؤون الاجتماعية، والاحتراز عن تقديم العلاقات الشخصية في أساليب الحكم[١].

إن الاطّلاع على هذا الأسلوب في التطبيق وإدارة الحكم لا يترك أيّ عذر لأحد في القول بأن الحكم العلوي والأساليب المتبعة آنذاك لا يمكنها أن تطبق الآن لتقطع أيادي العناصر المنحرفة في الحاشية والنفعيين والانتهازيين وأبناء المسؤولين والمترفين، فهذا لا يمكن تطبيقه وتحقيقه، لكن التجربة الإسلامية وعلى رأسها قائد الثورة ومؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني قد أثبت في سيرته وأقواله عن إمكانية ذلك؛ لأنّ المهم هو امتلاك البصيرة والإرادة، والخوف من الله تعالى، والإجابة دون التواء ومراوغة عن بعض التصرّفات حين المساءلة من دون تبرير الأخطاء واختلاق الأعذار لها.

إن السيد علي الخامنئي قائد الثورة الإسلامية الذي اتبع مسيرة الإمام الخميني وسار على نهجه لهو مثال آخر على تطبيق الحكم العلوي، فهو سائر بكل إخلاص ووفاء على طريق الخميني وخطاه، إنّ المتتبع لسيرة السيد علي الخامنئي العملية يرى حياة الزهد وعدم سماحه للمقربين والمنتسبين له بانتهاج السياسة الانتهازية واستغلال الظروف

(١) صحيفة النور١٧: ٩١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

للوصول إلى الحكم، وقد أوصى في منشوره الحاوي على المواد الثمانية للسلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، بضرورة العمل الجادّ والمنظّم في شتى المجالات لمكافحة أي نوع من الفساد الاقتصاي والمالي، حيث جاء فيه: ينبغي التقليل من الفاصلة الزمنية البعيدة بين النظام الإسلامي الحالي والنظام العلوي، ورفع لواء العدل واتخاذ السيرة العلوية نهجاً وسلوكاً لاتباعها، وقد ورد في المادة السابعة من هذا المنشور: ينبغي مكافحة التمييز بأنواعه، ولا يستثنى في ذلك أي مؤسسة حكومية أو جهاز إداري، ولا يحقّ لأي أحد اختلاق الأعذار والذرائع الواهية ونسبتها لي أو لسائر المسؤولين للتخطّي عن القوانين؛ أو للهروب والابتعاد عن الرقابة والمحاسبة، بل ينبغي مكافحة الفساد بصورة عادلة بكل أشكاله في كل مكان ومنصب[1].

لقد كان الأسلوب المتبع في السابق هو منح الحصانة القانونية لكلّ أفراد الأسرة الحاكمة والمنتسبين لهم، وعدم تعرّضهم للعقوبة أو الملاحقة القانونية في حال ارتكابهم جنحةً سياسية أو جريمة تستحقّ العقوبة، وعدم ملاحقتهم ومراقبتهم ومساءلتهم عن أمورهم المالية ومصدرها، وكأن القوانين إنّما تفرض على الضعفاء لا غير، وعليهم فقط التسليم والخضوع لها.

لكن، بعد مجيء الثورة الإسلامية في إيران؛ ورحيل الإمام الخميني، حقّق السيد الخامنئي انجازات مهمّة في مسيرة الثورة، منها: أنه أبطل تلك الأساليب والوسائل المتبعة في السابق بلا استثناء، وأكّد على مكافحة الفساد في شتى الميادين، في ما يعني الأمة والمسؤولين في النظام بلا فرق في ذلك، وقد ورد ذلك كلّه في دستور البلاد؛ حيث صرح في المادة (١٤٢) منه بأنّ التحقيق لإحصاء أموال القائد، ورئيس الجمهورية، ومعاونيه، والوزراء وأسرهم والمسؤولين، سواء قبل التصدّي للحكم أو بعده، إنما هي من وظائف رئيس السلطة القضائية، وذلك للتأكّد والاطمئنان من عدم وجود شبهة في أموالهم بعد التصدّي للمسؤولية، أو أنها ازدادت بطرق غير معلومة خلافاً للحقّ.

إن امتلاك العناصر المؤمنة من ذوي الكفاءة والرتب العالية في الدولة والوظائف الحكومية لوثائق مؤيّدة لمقدار ما يمتلكوه من ثروة منقولة أو غير منقولة يمكن أن يحدّ من الكثير من المنافع الخاصة لبعضهم، ويقف أمام أطماعهم وأغراضهم اللامشروعة، ويعيد أمجاد السيرة العلوية إلى الأذهان من جديد.

(١) صحيفة جام جم، العدد ٢٨٥، المصادف ١١ أرديبهشت عام ١٣٨٠ هـ. ش.

السعي لإصلاح بيوت العلماء

سبق وأن استعرضنا في بداية البحث ضرورة وجود العناصر الكفوءة والمؤمنة في الأماكن الحسّاسة من الدولة، ولزوم تطهير بيت العالم وبلاط الحاكم من الحاشية النفعيين والانتهازيين من المنتسبين لهما، وقد اختصّ الكلام بالحكّام ومَن حولهم، وهو يعمّ أيضاً بيوت العلماء وأسَرهم.

وينبغي التريّث والمزيد من التأمّل هنا؛ نظراً لأهمية العلماء والمراجع في المجتمع الإسلامي الشيعي، ودورهم في هداية الأمة وتعيين مصيرها، وكذا نظرة الأمّة إليهم بوصفهم قدوتها في مسيرتها العامّة.

إن لأبناء المراجع دوراً هاماً في إنجاح المرجع أو فشله؛ فهم بمثابة القدوة للأمة وسائر العلماء، وأفعالهم الحسنة تزيد في صلاحهم، وبالتالي في رفعة سمعة المراجع وعزتهم وجلالتهم، والعكس صحيح، فعدم كفاءتهم ـ أي المراجع ـ تؤدي إلى عزلهم عن الأمة وضعف ارتباطهم بها، مما يسبّب إضعاف هذا الجهاز المقدّس، ويؤدّي إلى الغموض وطرح علامات الاستفهام حوله، وبالتالي سيؤثر على الوعي والالتزام الإسلامي، وخاصة لدى الطبقة الواعية والشابة.

ولكن العكس من ذلك يؤدي إلى نتائج باهرة، فإنّ حياة الزهد وقيام أبناء المراجع باستخدام الأساليب الفكرية الصحيحة والمتقنة، يمكن أن تبدّل مرارة الحياة إلى حلاوة خاصة لطلاب العلوم الدينية والطبقة المستضعفة، وإنّ الخروج عن حالة التقشّف والزهد وحصول أيّ انحراف فكري لهم، سيتبعه انحراف الأمّة وسقوطها والإضرار بها وبالجهاز العلمائي نفسه.

وقد حذّر الشهيد المطهري في أكثر من خطاب من مغبة وقوع هذا الأمر، ومن النتائج التي يمكن أن تنشأ عن حياة الترف والبذخ، والاستيلاء على بيت المال واستغلاله من قبل أبناء المراجع وحاشيتهم فيما مضى، فقال: إنه لمن المؤسف والمؤلم أن ترى الأمّة بأمّ أعينها أبناء وأحفاد بعض مراجع التقليد العظام وحاشيتهم يرتكبون الأفعال الشنيعة والأثيمة، كالاختلاس من بيت المال، والإخلال بميزانية الحوزة، حتى ترى أنهم يعيشون بها لسنوات طويلة في ذروة الإسراف والبذخ دون أن تنفذ، ألا تروا مدى الأضرار الفادحة التي أصابت الحوزة والسلك العلمائي بسب أفعال هؤلاء؟![١].

---

(١) المرجعية والعلماء: ١٩٤؛ وعشر مقالات: ١٤٧.

واستعرض العلامة كاشف الغطاء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والفراغات الموجودة في حوزة النجف، وتاريخ الحوزة العلمية في العراق لفترة محدودة من الزمن، حيث تلقت في العشر سنوات التي عاصرها ضربات وهزات إلحادية ومنحرفة عنيفة كانت موجّهة ضدها، امتدت آثارها إلى بيوت بعض العلماء والمراجع، فأثرت عليهم، حتى أنّ بعض أبناء المراجع من ذوي البيوتات المعروفة ومن كبار علماء الحوزة قد انحرفوا، وساروا في هذا الاتجاه، مما كان له أثر كبير في اتساع حالة الاضطراب والإلحاد في الطبقة الشابة من الأمة.

يقول الباحث العربي طلال العتريسي: شكى العلامة كاشف الغطاء الأزمات المالية التي عانت منها المدارس الدينية عام ١٩٥٣م، كذلك تفشّي الأفكار الإلحادية والشيوعية بين أوساط الأمة، وقد استمرت هذه الحالة حتى الستينات، أي ما بعد سنة ١٩٦٠م، ودخلت آثارها بيوت بعض المراجع والعلماء وطلاب العلوم الدينية أيضاً، فأحسّ العلامة بخطرها وضرورة مكافحة تلك الأفكار المضلّلة والمنحرفة ومواجهتها، بعد أن أخذت تهدّد الطبقة الواعية والشابة في المجتمع، فكان أشدّها خطراً ـ حيث شكّل عاملاً مساعداً على إيجاد حالة الاضطراب وضعف الاعتقادات والمبادئ الدينية بين الشباب ـ ميل أبناء بعض العلماء والمراجع في المدن الكبيرة نحو الإلحاد والشيوعية وقبولها[١].

ويشير هذا إلى مدى الخطر الذي كان يهدّد بيوت العلماء والمراجع، وضرورة الحذر والإشراف التام من قبل المراجع وسائر العلماء للتصدّي لهذا التيار، ومراقبة أولادهم وأسرهم لئلا يقعوا في مخالبه.

إنّ أبناء المراجع والعلماء ينبغي أن يكونوا القدوة الصالحة للأمّة في سجاياهم الأخلاقية، ونظرتهم الشمولية للأمور، واستيعابهم للأحداث السياسية والفكرية، وهذا ما يؤدي بالتالي إلى عدم نفوذ أصحاب المطامع الدنيوية، والأثرياء والمتموّلين والانتهازيين والنفعيين بينهم، ومراقبة الأجانب من الدخول إلى حريم المرجعية النـزيهة، وغلق الأبواب أمام وصولهم إلى أهدافهم الشريرة، ومنع نشر أفكارهم المنحرفة والضالّة في المجتمع الإسلامي.

---

(١) مجلة الحوزة، العدد ٧: ٥٦ ـ ٥٧، اقتباساً عن مجلّة الثقافة الإسلامية، العدد ٤١: ١٣١، ملحقية الجمهورية الإسلامية الإيرانية الثقافية في دمشق، ومقالة طلال عتريسي نقلاً عن تجربة الثورة الإسلامية في العراق عام ١٩٢٠، أحمد الكاتب.

ويمكن القول: إن هذه المشكلة إنما تنشأ أحياناً من حالة التواضع والابتعاد عن التظاهر والبروتوكولات وبساطة الجهاز العلمائي للمرجعية، أي إدارة بيوت المراجع والعلماء بكل سهولة وبساطة ويسر، دون الأخذ بنظر الاعتبار الرقابة ـ مثلاً ـ وتشخيص العناصر المشكوكة التي تتردّد على بيوت المراجع، وهي تحمل نوايا غير سليمة.

فهذه الظاهرة وإن كانت في نفسها من نقاط قوة جهاز المرجعية حين النظر لحيثيات كثيرة لا يسع المجال لذكرها في هذا البحث، ولها ميزاتها الخاصة بها، لكنها تؤدي بالتالي إلى تسليم مسؤولية هذا الجهاز وما يرتبط به إلى أبناء المراجع والمنسوبين لهم، فيقوم هؤلاء بأداء دور المسؤولية، لكن دون برمجة أو خطّة موضوعة ومدروسة من قَبْل لضمان سلامة جهاز المرجعية من الأمراض والآفات، بل لأداء وظائفهم حسب رغباتهم وأهوائهم.

وفي مقابل هذا الوضع، ثمّة شواهد وأساليب ذكية في التاريخ لبعض المراجع العظام في التصدّي للمسؤولية وإحالتها إلى أبنائهم، ومتابعة أعمالهم، أو التصدي لحالات الانحراف في أفعالهم، فقد اعترض الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) على ابنه، عندما رأى زوجته ترتدي ثياباً فاخرة، فقال: هؤلاء ـ أي الفقراء ـ وضعوا عيونهم علينا ليقتدوا بنا، فإذا طالبت امرأة زوجها الفقير بأن يشتري لها ثياباً لترتديها، فإنه يجيبها: إننا لسنا أغنياء، بل نعيش كما يعيش الوحيد البهبهاني!! فآه ثم آه!! من ذلك اليوم الذي نكون فيه كالأغنياء والأثرياء!! فما نحن فيه من البساطة والزهد الذي هو الأمل الوحيد للفقراء الذي يمكنه تخفيف الصدمة عليهم ويواسيهم، سيزول أيضاً[١].

وعرف الشيخ الانصاري بالشدّة والغلظة نفسها في إنفاق الأموال الشرعية وصرفها، فكانت أمّه[٢] وزوجته[٣] غالباً ما تلومانه على ذلك، لكنه لم يعرهما أهمية، مع العلم أنّه كانت تصله مائة ألف تومان سنوياً، لكنه كان يعيش عيشة الفقراء[٤].

أما السيد حسين البروجردي فقد كان منع أولاده من الإشراف أو التدخّل في أموره المادية والأموال الشرعية وصرفها، وكان يرفض دعوة الناس لأولاده بـ«أولاد آية الله»[٥].

---

(١) مرتضى مطهّري، إحياء الفكر الإسلامي: ٧٨؛ وسيرى در نهج البلاغة ٧: ٢٢٨.

(٢) حياة وشخصية الشيخ الأنصاري ٧: ٥٩.

(٣) المكاسب ١: ١٢٨ ـ ١٢٩، مقدّمة وتصحيح وتعليق: الكلانتر.

(٤) الشيخ محمد العراقي، دار السلام: ٥٥٣.

(٥) مجلة الحوزة،العدد ٤٣: ٢٨٤.

ولم يغفل الإمام الخميني ـ رغم انشغاله بالتدريس والسياسة ـ عما يدور حوله من تصرّفات مشاوريه وأفراد أسرته؛ فإذا أراد توظيف بعض في بيته للقيام ببعض المهام، فإنه يختار من يتصف بالكفاءة والتدين والشعور بالمسؤولية ونزاهة الأهداف في العمل وتمحّض النوايا لخدمة الإسلام، لا الوصول إلى الجاه والمال أو إلى مناصب في الحكم، وكان الإمام يراقب حركاتهم ويتابع أعمالهم، ولا تأخذه في محاسبتهم لومة لائم، ولا يراعي في ذلك النسب والقرابة.

روى أحد مقرّبيه ـ وكان هذا في الأيام الأخيرة وأثناء توقّفه في قم وقبل نفيه إلى تركيا ـ: جلست أتحدّث مع اثنين من مرافقيه، ودار حديثنا حول أنّ الإمام الخميني ربما لا يعجبه أسلوبنا وطريقة عملنا، ويتضايق منها أحياناً، لكنه يستحي أن يحاسبنا عليها، فيغضّ الطرف عنها، وهو يرفضها في قرارة نفسه، وبعد أن ذكرنا ذلك له قال: لا داعي لهذا الكلام، فإنني متى وجدت منكم خطراً يضرّ بالإسلام فإني أطلب منكم المغادرة فوراً[١].

وكان الإمام الخميني شديداً في محاسبة أولاده في قضايا الأموال الشرعية التي تصله من الأمة، وكان يتابعهم فيها، ويضع الرقابة المشددة عليهم حتى أن أبناءه كانوا يعيشون كسائر طلاب العلوم الدينية، بلا فرق بينهم، ويتقاضون راتباً شهرياً من الحوزة العلمية كما يأخذه الآخرون، وقد استمرّ أسلوبه هذا إلى آخر عمره الشريف[٢].

وكان ابنه الأكبر السيد مصطفى يساعده أسبوعياً في أعماله، فيعطيه أبوه مبلغاً ضئيلاً من المال مقابل ذلك، ولم يكن يعطيه مالاً أكثر من حاجته يومياً، فعندما أراد الحج، باع بيته وأعطته زوجته أموالاً خاصّة بها وذهب إلى الحج، وكانﭬ يذكّرهم دائماً بأنه لا يسمح لهم باستعمال التلفون في أعمالهم الشخصية، وكان يسمح بالاتصال داخل النجف فيما يخصّ نشاطه فقط، ولا يجيز الاتصال تلفونياً بكربلاء أو بأي محافظة أخرى في العراق وغيره، وقال لابنه يوماً: لا يحقّ لك استخدام التلفون والاتصال بطهران أو أي بلد آخر، وإنما يجوز لك ذلك فيما اذا كان للموضوع علاقة بالثورة، ويمكن بث الأخبار والبيانات من خلاله[٣].

خلاصة وخاتمة

خلاصة ما ذكرناه في هذا البحث أنّ عزة الأمّة وكرامتها وصلاحها إنّما تنشأ من

---

(١) أحداث خاصّة عن ماضي حياة الإمام الخميني ١: ٢٧، ذكريات السيد رسولي.

(٢) المصدر نفسه ٤: ١٣٣.

(٣) سيماي فرزانكان: ٤٢٣.

صلاح الحاكم والعالم والحاشية ومن حولهم من المنتسبين لهم، وكذا عدم سماحهم لأسرهم وذويهم والمنتسبين لهم باستغلال بيت لمال، أو تجميع الأموال وتكديس الثروات، وإن هذا الأمر ممكن بالفعل وليس فقط بالقوة، وسيرة علي بن أبي طالب مثال جليّ على ذلك.

وقد سعى الحكّام العدول إلى تطبيق تلك السيرة العلوية في حكمهم وتحقيق أهدافها السامية، وقد نجحوا في هذا الأمر بمقدار الاندفاع والرغبة في تحقيق ذلك. أما إذا كان العكس من ذلك وكان هدف الحكّام السعي وراء الأطماع الدنيوية والأغراض الشخصية والمصالح الذاتية فإن ذلك سيكون باعثاً على الضياع والحرمان وسوء المنقلب، خصوصاً إذا كانت الحاشية وأبناء المسؤولين والمنتسبين لهم ـ من غير الأكفاء وذوي الاختصاص ـ قد سلطوا على رقاب الأمّة ومقدّراتها.

وربما يقوم الحكّام والعلماء بوظائفهم في إصلاح الأمة وتقديم الخدمات لها، لكن غفلتهم عن الحاشية والمنتسبين لهم في عدم أداء دورهم في إصلاح الأمة، والاستفادة اللامشروعة من نفوذهم، واستغلال موقعهم في الحكم لتحقيق أطماعهم الشريرة، ربما يؤدي إلى مضاعفات غير محمودة، وتعرّض المجتمع الإسلامي لأقصى الضربات وأشدّها من جراء هذه السياسة المنحرفة.

وعليه، من الضروري تطهير حاشية وأسرة العالم والحاكم وإصلاحهما، بل هو أمر حياتي، وإن الذين يصغون لآراء المعزولين عن الأمة هم في غفلة عما يحيط بهم، ويظنون أن الصلاح في كلّ ما يقولـه حاشيتهم، فإنهم لو تركوا الحب والبغض جانباً، وفكروا في عواقب الأمور قليلاً لرأوا غير ذلك، ورأوا الحقائق كما هي.

الأمن والرقابة في الدولة الإسلامية
رصد تاريخي في تجربة الإمام علي(عليه السلام)

محمد حسين بجوهنده

ترجمة: ضياء الدين الخزرجي

المقدمة

وسائل الاستطلاع ونقل الخبر تجربةٌ معروفة قديماً؛ ولا يهمّنا في هذه الدراسة أن نعدّها من الابداعات التي امتاز بها الإمام علي(عليه السلام) فترة حكمه، بل هدفنا استعراض الأساليب والنماذج التي تميّز بها حكمه آنذاك، وكيف استطاع توظيفها لصالح النظام الإسلامي لأجل الوصول إلى أهدافه.

لقد كان(عليه السلام) يرى أهمية الاستطلاع ونقل الخبر في جانبين أساسيين من حكمه هما: الجانب العسكري، والجانب المدني، فالجانب العسكري هو ما يشمل الحدود والثغور وحفظ التوازن والأمن فيها، أما الجانب المدني فهو الذي يُعنى بالمجتمع والأجهزة التابعة للنظام، وأجهزة الرقابة والمحاسبة.

لقد اعتمد الإمام علي(عليه السلام) بخصوص هذا الأمر في الجانب العسكري على جهتين:

١ ـ أجهزة الأمن والمخابرات:

وهي الأجهزة التي تعمل ضمن الإدارة العسكرية، ومهمّتها: توظيف الأخبار في الداخل وإيصالها إلى القائد لتسهيل أمر المراقبة؛ ويعبّر عنه اليوم بأجهز الأمن والاستخبارات.

٢ ـ القوّات المسلّحة الخاصة:

التي تتحرك جنباً الى جنب مع القوات العسكرية، أو قبل قدوم القوات المقاتلة للشروع في العمليات العسكرية لمراقبة تحرّكات العدو؛ واستطلاع المنطقة، ثم إرسال

التقارير الإخبارية إلى الجهات الأمنية العسكرية، ويعبّر عنها اليوم بالاستخبارات العسكرية، فمن وصاياه‌عليه السلام العكسرية لقادة الجيش والحرس: «واجعلوا لكم رقباء في صياصي الجبال ومناكب الهضاب، لئلا يأتيكم العدوّ من مكان مخافة أو أمن، واعلموا أن مقدّمة القوم عيونهم، وعيون المقدّمة طلائعهم»[1].

أمّا الاستطلاع في الجانب المدني؛ فقد اعتمد على عدّة وسائل هي:

١ ـ العناصر الحكومية المعينة والثابتة.

٢ ـ فرق الاستطلاع والبعثات المرسلة للقيام ببعض المهام.

٣ ـ التقارير والأخبار التي يبلغها الناس للأجهزة الأمنية.

٤ ـ الحضور الدائم والمستمر للأمّة في الساحة، ومشاركتها الجادّة.

٥ ـ الفِرق والقوى التي تنفذ في أوساط الناس لحفظ الأمن والنظام، كأجهزة الحسبة، وهي إدارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السابق.

عقلانيّة الرقابة

هناك حقيقة هامّة ينبغي التأكيد عليها قبل الدخول في البحث، وهي: أنّ الرقابة الإسلامية باعتبارها مستوحاةً من وظيفة رسالات الأنبياء، وجزءاً من مستلزماتها العملية، تخضع لمقولة الرحمة واللطف الإلهي؛ حيث قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وانطلاقاً من هذا المفهوم؛ تغدو الرقابة توأماً للرأفة والرحمة؛ وتتجلّى لها مفاهيم وأبعاد مختلفة من خلال فهم تلك الماهية .. منها:

١ ـ الرقابة الإرشادية.

٢ ـ الرقابة على التنظيم والتنفيذ.

٣ ـ الرقابة لأجل التقويم.

٤ ـ الرقابة لتقصّي الحقائق والمتابعة، للتعويض عن الخسائر والأضرار.

٥ ـ سياسة التفقّد ومراقبة الأحوال الشخصية عموماً، المادية منها والمعنوية... فيكون حاصل عمل تلك القوى في تلك الأجهزة متمثلاً في الأمور التالية: الإدارة والإشراف والتدبير، ووضع البرامج والخطط لسياسة الدولة، وما يتعلّق بالقضاء والمحاكم العامّة، فإن الحساسية اتجاهها هي نفسها تلك الموجودة لدى أجهزة المحاسبة، لذا ينبغي

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ١١، تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

توخّي الدّقة والحذر التام في بناء هذه الأجهزة وصيانتها والحفاظ على محتواها العملي للسير على استراتيجية معينة ومحدّدة، ليتمّ عبرها تحقيق أهداف الدولة وطموحاتها.

ويجب ألاّ يُتغافل عن دور القوى الشعبية ونظراتها الاعتقادية والوعي الذي تمتلكه والمؤهلات العلمية التي تتمتع بها في المحافظة على أصالتها ودوامها.. فقد أكّد الإمام علي عليه السلام على مفردتين هامتين في هذا المجال هما: الوفاء، والصدق، أي الالتزام الديني والعملي..قال عليه السلام: «يستدلّ على إدبار الدول بأربع؛ تضييع الأصول، والتمسّك بالفروع، وتقديم الأراذل، وتأخير الأفاضل»[١]، وقال أيضاً: «تولّي الأراذل والأحداث الدول دليل على انحلالها وإدبارها»[٢].

ويتحقّق هذا الهدف عبر التجربة المريرة المنطوية على المعاناة والتضحيات، وذلك من خلال تصدّي الرجال الأكفاء ـ ممّن ثبت صلاحه وصدقه في الدول الماضية الصالحة ـ لتلك المناصب الحكومية أولاً؛ وممن بان فضله وجلالته فيها ثانياً.

فلسفة الرقابة

الدفاع عن المظلومين وتسليم المعاندين والمجرمين إلى العدالة لينالوا جزاءهم العادل من الأصول المسلّمة والواضحة، ونظراً لتمتّع الحاكم الإسلامي بالنفوذ وإدارة البلاد من جهة، وكونه المسؤول عن تأمين الحقوق والحريات لآحاد الشعب من جهة أخرى، فشرطه العقلي يقتضي أن يعرف موارد الظلم والظلَمة الذي يعمّ البلاد.

وليس للحاكم التنحّي، لما يملكه من النفوذ والإمكانات الواسعة؛ كما ليس له اختيار العزلة، وترك الأخبار تصله أو تطرق بابه دون ملاحقتها، وبعبارة أخرى: ينبغي للحاكم أن يجعل الأمة تتحسّس وجوده في المجالات والمناسبات كافّة، وعليه أن يرسل العيون والمراقبين ليجسّوا له الأخبار ويطلعوه على الأوضاع السائدة في البلاد.

وهنا يمكن الإشارة إلى قضية أخرى، وهي ظاهرة الفتنة التي تعني الفوضى والانحلال، واختلال النظم، وفقدان الرقابة في المجتمع، وهو ما يعبّر عنه أحياناً بالثورة، ويعتبر القرآن الكريم ظهور الفتنة وبروزها في المجتمع ناشئ عن مخالفة الأوامر الإلهية وحالة العصيان وعدم الاستجابة، قال تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ

(١) الآمدي، الأرموي، شرح غرر الحكم ودرر الكلم: ٤٥٠، مطبعة جامعة طهران.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٢٩٥.

فِتْنَةٌ... ﴾ (النور:٦٣)، إنّ الحدّ من اتساع نطاقها واتخاذ الأساليب المتقنة للتصدي لها إنما هو مسؤوليةٌ ملقاةٌ على عاتق الأمة بأسرها، قال تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً... ﴾ (الأنفال: ٢٥)، فيتوجّه الخطاب في الآية على الخصوص إلى الحاكم باعتباره المسؤول عن إدارة أمور البلاد، وفي كونه المصداق الأكمل والأعلى لهذا الخطاب الإلهي.

من هنا، تساعد معرفة تلك العوامل التي تقوّي ظهور الفتنة في المجتمع، على القيام بالتكليف لرفعها، وهو استلزام عقلي محض.

ويعدّ من الواجبات ـ من باب المقدّمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يتمّ بموجبه تأسيس الأجهزة المعنية بأمور الحسبة داخل النظام ـ تأسيسَ جهاز داخل السلطة يقوم بالرقابة والإشراف على المجتمع؛ أي سراية الوجوب من ذي المقدمة الى المقدمة كما ورد في اصطلاح الأصوليين، فلا يجوز في النظام الإسلامي ـ بالتأكيد ـ مواجهة الفساد والمفسد أو إدانة أحد دون تحقيق ومتابعة لإثبات ذلك، ومن ثم استخراج الحكم المقتضي بشأنه من الشريعة النبوية، متناسباً مع ميزان الجريمة ونوعها، فلا يحقّ لأيّ مسؤول قضائي تنفيذ الأحكام قبل تعيينها من قبل المحاكم الصالحة، وهذا معناه أنّ الرقابة حقّ نشأ من الولاية القضائية للحاكم، لا من ناحية الطابع الحكومي الخاصّ به، وقد قيل: إن بناء الدولة إنّما هو من الوظائف الأساسية والمهمّة للأنبياء والتي يتمّ عبرها إقامة القسط والعدل في المجتمع.

فعلى الحاكم الإسلامي الذي يتصدّى لمسؤولية إدارة الأمّة التحقيق والبحث عن حالات الشذوذ، وعدم الانسجام والتوازن في المجتمع، ومكافحتها بالأساليب المتقنة.

والجدير بالذكر هنا أن أجهزة المراقبة والتفتيش تعدّ جزءاً من أجهزة النظام الواسعة والكبرى، لا شعبةً من شعب القضاء، أي أنّها جهاز مستقلّ يمارس وظائفه بنفسه، وهو حلقة الاتصال التي تربط الحاكم الإسلامي ببقية الأقسام الحكومية التي يُشرف عليها النظام وتخضع له.

ويمكن للحاكم الإسلامي ـ حسب صلاحيّاته وما يراه من مصلحة عامّة ـ أن يفوّض مسؤولية إدارة تلك الأجهزة والدوائر إلى رئيس القضاء أو أيّ شخص آخر؛ لأنّ تعيين رئيس هذه الأجهزة والأعمال الأخرى التي تخصّها من صلاحيات رئيس الحكومة، وجزء من وظائفه، باعتبار أنّ كلّ هذه الوظائف وعامّة الموظفين إنّما يتم تحت إشراف

ولي أمر المسلمين في المجتمع الإسلامي وضمن الحدود التي يرسمها، إلاّ أن يوكّل غيره للقيام بمهامّ ولايته، كما جاء ذلك في عهد الإمام عليعليه السلام لمالك الأشتر بعد تعيين مهامه قائلاً له: «ثم تفقّد أعمالهم، وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإنّ تعاهدك في السرّ لأمورهم، حدوة لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعيّة. وتحفّظ من الأعوان فإن أحد منهم بسط يده إلى خيانةٍ اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك، اكتفيت بذلك شاهداً، فبسطت عليه العقوبة في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله، ثم نصبته بمقام المذلّة ووسمته بالخيانة، وقلّدته عار التهمة...»[(١)].

وقد استدرك عليّعليه السلام على ابن هرمة خيانة ـ وكان على سوق الأهواز ـ فكتب إلى رفاعة بن شدّاد البجلي ـ قاضي الأهواز ـ : «فإذا قرأت كتابي هذا، فَنَحِّ ابن هرمة عن السوق؛ وأوقفه للناس، واسجنه، وناد عليه، واكتب إلى أهل عملك لتعلمهم رأييَ فيه، ولا تأخذك فيه غفلة ولا تفريط، فتهلك عند الله عزوجل من ذلك.. فإذا كان يوم الجمعة، فأخرجه من السجن واضربه خمساً وثلاثين سوطاً، وطُف به في الأسواق.. فمن أتى عليه بشاهد فحلّفه مع شاهده، وادفع إليه من مكسبه ما شهد به عليه، ومُر به إلى السجن مهاناً مقبوضاً، واحزم رجليه بحزام... ولا تدع أحداً يدخل إليه»[(٢)].

لقد اتضح من تلك السياسة التي رسمها الإمام عليعليه السلام في رسالته لمالك الأشتر ـ خصوصاً فيما يخصّ بعث العيون والجواسيس، وتفريقهم لاقتناص الأخبار واصطيادها من المجتمع ـ أنّ الخبر الواحد لا يوجب علم القاضي، بل ينبغي عليه المتابعة والبحث عن الأدلّة والبراهين القاطعة التي توصله إلى الحكم عن طريق الاستعانة بالشهود أساساً؛ وهذا المورد ـ في الواقع ـ من جملة القضايا التي لا تحتاج إلى المرافعة، بل تُحسم بأساليب نظام التفتيش.

دور الاستخبارات وأهميّتها في الحكم العلوي

ورد استعمال كلمة «العين» في المعنى المجازي، كما استعملت في المعنى الحقيقي أيضاً، والاستعمال الخاص لها يقصد منه عيون القائد أو الحاكم، وكذلك في المبعوث من

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

(٢) نهج البلاغة، ٥٣، علي أصغر إلهامي نيا، الحكومة الإسلامية، العدد الرابع، السنة الخامسة ١٨، الرقابة على العاملين في الحكم العلوي: ٢٦٠؛ القاضي النعمان بن محمد التميمي، دعائم الإسلام، انتشارات آل البيت، قم؛ ج٢: ٥٣٢.

قبل النظام إلى بعض المناطق لاستطلاع الأوضاع ودراستها ثم إرسال تقاريره ونتائج بحوثه إلى الجهات المعنيّة لدراستها، ووضع الحلول لها.

لقد أشارت النصوص والشواهد التاريخية أن علياًعليه السلام كان قد اعتمد رجالاً في حكمه للقيام بتلك المهمة، ومن بينهم: أبو الأسود الدؤلي، حيث كان عامله على البصرة، وقد أعرب الإمام عن ارتياحه له، وطمأنه بأنّ التقارير والأخبار التي يبعثها إليه ستكون في غاية السرّية والكتمان، وأنّه لن يُطلع عليها ابن عباس أبداً[١].

وهناك نماذج أخرى أيضاً توضح اتخاذه لتلك السياسة:

منها: ما رواه محمد القرشي أن أميرالمؤمنينعليه السلام ولّى أبا الأسود الدؤلي القضاء ثم عزله، فقال له أبو الأسود: لم عزلتني وما خنت ولا جنيت؟! فقالعليه السلام: «إنّي بلغني أنّ كلامك يعلو كلام خصمك»[٢].

وروى حبيب الله الخوئي أيضاً ما يدلّ على ذلك قائلاً: كتب عليعليه السلام إلى قثم بن العباس، الوالي والقاضي على مكة: «أمّا بعد؛ فإنّ عيني بالمغرب كتب إليّ يعلمني أنه وجّه إلى الموسم أناس من أهل الشام، العمي القلوب، الصمّ الأسماع؛ الكمه الأبصار، فأقم على ما في يديك قيام الحازم الصّليب، والناصح اللبيب، التابع لسلطانه، المطيع لإمامه، وإياك وما يعتذر منه، ولا تكن عند النعماء بطراً، ولا عند البأساء فشلاً»[٣].

وقد أفشل الإمام المؤامرة التي أوشكت على الوقوع في حينها، وقرب زمانها.. فقد روي أنّ معاوية بن أبي سفيان دعا إليه يزيد بن شجرة الرهاوي وهو من أصحابه، فقال له: إني أريد أن أوجهك إلى مكّة لتقيم للناس الحج وتأخذ لي البيعة بمكّة وتنفي عنها عامل علي، فأجابه إلى ذلك، وسار إلى مكّة في ثلاثة آلاف فارس، وبها قثم بن العباس عامل عليعليه السلام؛ فلما سمع به قثم، خطب أهل مكّة وأعلمهم بمسير الشاميين ودعاهم إلى حربهم، فلم يجيبوه بشيء، فعزم على مفارقة مكّة واللحاق ببعض شعابها، وفي الأثناء وصلته رسالة أمير المؤمنين التي حذّره فيها من الشاميين، فاستشار كبار قومه في ذلك، وهكذا فشلت المؤامرة بتدبير من أبي سعيد الخدري...[٤].

---

(١) المحمودي، نهج السعادة٥: ٩٧؛ وأنساب الأشراف٢: ١٦٩.

(٢) مجلة الحكومة الإسلامية، العدد ١٨: ٢٦٢، نقلاً عن معالم القرية في أحكام الحسبة: ٢٠٣، كامبرج، عام ١٩٣٧م.

(٣) نهج البلاغة، الرسالة ٣٣.

(٤) منهاج البراعة٢٠: ٥٠.

وبعث الإمام عليه السلام رسالةً إلى سهل بن حنيف، عامله على المدينة، يُعلمه بهروب بعض أصحابه إلى معاوية والتحاقهم به، وقد عبّر بكلمة «بلغني» في رسالته قائلاً: «بلغني أنّ رجالاً من أهل المدينة يخرجون إلى معاوية...» وأوصاه بوصايا عديدة فيما يخصّهم[١]، ثم أعرب عن ارتياحه وتفقّده له، وخيّره في القدوم إليه متى شاء، ثم دعا له في آخر الرسالة..

وفي رسالة أخرى بعثها عليه السلام إلى محمد بن أبي بكر، عامله على مصر، وهي تنمّ عن دراسة واعية وعميقة للأوضاع المستجدّة هناك، حيث أعرب فيها عن تفقّده واهتمامه بأموره؛ واستعمل أيضاً كلمة «بلغني» في تلك الرسالة قائلاً: «أما بعد، فقد بلغني موجدتك من تسريحي الأشتر إلى عملك؛ وإني لم أفعل ذلك استبطاءً لك في الجهد، ولا ازدياداً في الجدّ، ولو نزعت ما تحت يدك من سلطانك، لوليتك ما هو أيسر عليك مؤونة، وأعجب إليك ولاية»[٢].

واتضح بعدها أن مالك كان هو الرجل الوحيد المناسب القادر على مواجهة الأزمة التي حلّت بالبلاد لإدارتها. وكان الإمام عليه السلام في الأزمات والفتن التي يمرّ بها ولاته يقدّم كلّ دعم وإسناد ـ وذلك عبر أجهزة الرقابة التي يمتلكها ـ إلى عمّاله وموظفيه في الإدارة الحاكمة؛ ويشهد لهذا رسالته التي بعثها لابن عباس، وقد طلب منه تحسين أسلوبه ومعاملته لبني تميم، حيث كشف له عن غوامض أسراره التي خفيت عن أبصار ابن عباس ومسامعه[٣].. معتمداً في ذلك كلّه على عيونه التي بثّها هناك لانتزاع الأخبار وإرسالها خفيةً إليه.

وكان أيضاً يقدّم دعمه ونصائحه لعامله زياد بن أبيه، وكذا متابعة أحواله الخاصّة، فكتب عليه السلام إليه كتابه بعد أن بلغه أنّ معاوية كتب إلى زياد بن أبيه يريد خديعته باستلحاقه، فقال: «وقد عرفت أنّ معاوية كتب إليك يستزلّ لبّك، ويستفلّ غربك، فاحذره...»[٤].

ويتّضح من هذه الرسالة شدّة رقابته لعمّاله والمنصوبين من قبله لإدارة الحكم، وحرصه التام على متابعتهم ومعرفة أحوالهم، بل إنّ تبادل الرسائل والكتب الشخصيّة الخاصة فيما بينهم لم يكن بخافٍ عن أنظاره عليه السلام أيضاً، بل كان مطّلعاً عليها، عارفاً بها؛ وكان هذا هو الحلّ السلمي المناسب في مواجهة الأزمة وإدارتها.

---

(١) نهج السعادة٥: ١٧.

(٢) نهج البلاغة، الرسالة ٣٤٧.

(٣) نهج البلاغة، الرسالة ١٨.

(٤) نهج البلاغة، الرسالة ٤٤.

ولأجل تخفيف الصدمة التي نجمت عن بعض تصرّفات المسؤولين من قبله، وتقديم العون والدعم لهم في إدارتهم البلاد، أرسل عليه السلام رسالةً الى عمر بن أبي سلمة الأرحبي ـ عامله على البحرين ـ ذكر فيها بعض الأمور المتعلّقة بالأوضاع السائدة هناك فقال: «أمّا بعد، فإنّ دهاقين أهل بلدك شكوا منك غلظة وقسوة، واحتقاراً وجفوة، ونظرت في أمرهم فلم أرهم أهلاً لأن يدنوا لشركهم، ولا أن يُقصوا ويجفوا لعهدهم، فالبس لهم جلباباً من اللين تشوبه بطرف من الشدّة، وداول لهم بين القسوة والرأفة،وامزج لهم بين التقريب والإدناء، والإبعاد والإقصاء»[1].

لقد أعربت هذه الرسالة عن متابعة الإمام لتلك الأوضاع، والاستماع إلى الشكاوى والتقارير التي يبعثها أفراد الشعب إليه، ومعالجتها، وكذا إحالة البحث والتحقيق عن تلك الحالات الشاذّة في المجتمع إلى ثقاته والمعتمدين لديه في أموره الخاصة، سواء كانوا عمالاً لأجهزة الحسبة أو غيرهم.

أمّا المحافظة على المظاهر الإسلامية والتقيّد بها، خصوصاً من قبل مسؤولي الحكومة، فكانت من المسائل المهمة التي كان عليه السلام يذكّر بها عمّاله وموظّفيه، إنّ خروج المسؤولين عن المظاهر الإسلامية المتعارفة؛ وانشغالهم بالترف والبذخ والملذّات، والبحث عن رفاهية العيش ولذته بحجّة الاستناد إلى الآية الشريفة التي تشير إلى أنه مما أحلّه الله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾، من الأمور المذمومة والقبيحة، فقد نهى عنها الإمام علي عليه السلام؛ وكانت تستدعي الملاحقة والعقاب أحياناً. ومن الأمثلة على ذلك ما ارتكبه شريح القاضي من أفعال موهنة أوقعته في شراك الدنيا ولذائذها؛ علماً أنّ الإمام عليه السلام لم يترك أمر القضاة دون الوصية بهم ورعاية شؤونهم، ويمكن معرفة ذلك من خلال وصيّته لمالك الأشتر بالرفق بالقضاة وتأمين حاجاتهم المعاشية.

فقد بلغ أمير المؤمنين عليه السلام أنّه ـ أي شريحاً ـ اشترى لنفسه بيتاً بثمانين دينار!! ـ وقد ورد في الأخبار أن شريحاً كان يتقاضى مبلغاً شهرياً من بيت المال قدره خمسمائة درهم[2] — فأحضره الإمام عليه السلام وسأله عن ذلك قائلاً: بلغني أنّك ابتعت داراً بثمانين ديناراً، وكتبت لها كتاباً وأشهدت فيه شهوداً!! فقال له شريح: قد كان ذلك يا أميرالمؤمنين، قال: فنظر إليه نظر المغضب

(١) المصدر نفسه، الرسالة ١٩؛ والميرزا حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة١٨: ٣٣٢.

(٢) انظر: معالم القربة في أحكام الحسبة، فصل القضاء.

ثم قال له: «يا شريح، أما أنه سيأتيك من لا ينظر في كتابك، ولا يسألك عن بيّنتك، حتى يخرجك منها شاخصاً، ويسلمك إلى قبرك خالصاً؛ فانظر يا شريح لا تكون ابتعت هذه الدار من غير مالك، أو نقدت الثمن من غير حلالك، فإذا أنت قد خسرت دار الدنيا ودار الآخرة»[١].

ولا يرى النبي صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام مشروعية استغلال السلطة والنفوذ للوصول إلى المنافع الخاصّة، والتوسّع فيها، يقول باقر شريف القرشي حول سيرة النبي صلى الله عليه وآله: «على وليّ وقائد المسلمين أن يتفقّد شؤون ولاته وعمّاله، ويرسل العيون لتحرّي أعمالهم وتصرفاتهم، ومحاسبة دخلهم الفردي ونفقاتهم؛ وأموالهم الخاصّة بهم، فإنْ رأى منهم خيانةً لبيت المال، أو تقصيراً في واجبات أحدٍ منهم، عزله وأنزل به أقصى العقوبات، وصادر أمواله».

لقد وضع النبي صلى الله عليه وآله تخطيطاً فريداً وأسلوباً بديعاً في المحاسبة المالية لعمّاله، ومعرفة دخلهم الفردي ونفقاتهم؛ فمثلاً كان صلى الله عليه وآله قد استعمل رجلاً من الأزد على صدقات بني سليم، فلما جاءه حاسبه، فقال الرجل:هذا مالكم وهذا هدية، فغضب صلى الله عليه وآله وقال: ما بال العامل نبعثه فيجيء فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي لي، ألا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى إليه شيء إن كان صادقاً؟!.. والذي نفس محمّد بيده لا نبعث أحداً منكم فيأخذ منه شيئاً إلاّ جاء يوم القيامة يحمله على رقبته، ثم رفع يديه إلى السماء فقال: اللهم هل بلّغت، ثلاثاً، اللهم اشهد[٢].

وطبّق الإمام علي عليه السلام هذا الأسلوب في حكمه سائراً على نهج رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد نقلت شواهد كثيرة على ذلك، فمنها قضية ابن عباس وتلك الأموال التي قام بنقلها إلى مكّة، مدعياً أنّها له لا لبيت المال، وأصرّ عليه الإمام عليه السلام كثيراً وشدّد في الحساب لمعرفة حال تلك الأموال وطريقها، وكان عليه السلام يحذّر كلّ من احتمل أن تسوّل له نفسه أن يحاول انتهاز نفوذه ومنصبه للحصول على الأطماع والمنافع اللامشروعة، فقد جاء في كلام له لزياد بن أبيه، خليفة عامله عبدالله بن العباس على البصرة: «وإنّي أقسم بالله قسماً صادقاً، لئن بلغني

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٣٤؛ وبحار الأنوار٤١: ١٥٥.

(٢) باقر شريف القرشي، النظام الحكومي والإداري في الإسلام: ٤٣٥، مؤسسة التحقيقات التابعة للحرم الرضوي، عام ١٩٩٦م؛ ونقلاً عن ابن القيم الجوزي، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: ٢٤٨؛ والقاضي أبي يعلى؛ الأحكام السلطانية، قام بالتصحيح محمد حامد الفقي؛ دفتر التبليغات الاسلامي، قم، ج١: ٧٢، الهامش نقلاً عن مسلم والبخاري عن أبي حميد الساعدي.

أنّك خنت من فيء المسلمين شيئاً، صغيراً أو كبيراً؛ لأشدنّ عليك شدّة تدعك قليل الوفر، ثقيل الظهر، ضئيل الأمر»[1].

إنّنا نعلم أن ابن عباس لم يكن محتالاً أو راضخاً للحرام، بل كان فعله هذا استغلالاً للرئاسة والسلطة لا غير، وكما ادعى هو نفسه فإنّ تلك الأموال ـ وحسب تحليله ـ كانت هدية! ونعلم أيضاً أن ابن عباس لم يحضر عند الإمام عليه السلام لمحاسبة تلك الأموال ومعرفة طريقها، بل فضّل الهروب الى شعاب مكّة، لعلمه بأنّ الإمام عليه السلام سيرجع تلك الأموال كلّها إلى بيت المال، لكن ابن خلدون ذكر أن الذي أخبر الإمام عليه السلام بتلك الأموال هو أبو الأسود الدؤلي[2]، ولوّح إلى عدم صحّة هذه الأخبار وعدم مطابقتها للواقع؛ لأنّ ابن عباس كذّب هذه المزاعم في رسالته التي بعثها إلى الإمام عليه السلام؛ ولم يُعر الإمامُ أهميةً لتكذيبه؛ وأصرّ عليه في عدّة رسائل بعثها إليه بأن يبين له كيفية وصول تلك الأموال لمعرفة طريقها، وأن يقدّم له الحجج والأدلّة الكافية في ذلك. وفي ذلك كلّه يمتنع ابن عباس عن البيان.

إن المنـزلة الرفيعة التي حازها أبو الأسود الدؤلي حسب الرواية، والرسالة التي بعثها الإمام عليه السلام إليه في الثناء عليه والشكر له على صنيعه بعد تلك الأحداث، والحكم بتعيينه عاملاً له على البصرة بعد عزله لابن عباس، والأدلّة والشواهد الكثيرة كلّها تثبت ولاء أبي الأسود الدؤلي وإخلاصه للإمام علي عليه السلام، ولا يبقى أيّ مجال للشك والترديد في اعتماد الإمام عليه السلام عليه وارتياحه له.

ونشير هنا إلى الشعور الذي كان ينتاب الإمام عليه السلام حول تلك الأوضاع؛ والحساسية والأهمية التي كان يبديها في مواجهة ازدياد القدرة والنفوذ لبعض النفعيين والمصلحيين وأذيالهم؛ والسياسة الحازمة الخاصّة التي انتهجها عليه السلام في الحدّ من هذه الظاهرة ومواجهتها، قال عليه السلام في هذا الشأن واصفاً أموال المسلمين: «والله لو وجدته قد تُزوّج به النساء، وملك به الإماء لرددته».

يقول ابن ميثم في شرح نهج البلاغة: خطب الإمام عليه السلام هذه الخطبة في المدينة، ولم يُذكر المقطع الأوّل منها في بعض المواضع؛ فقال عليه السلام: «ألا وأنّ كل قطيعة أقطعها عثمان، وكل مال أعطاه من مال الله، فهو مردود في بيت المال، فإنّ الحقّ لا يبطله شيء»[3].

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٢٠.

(٢) ابن خلدون، تاريخ العبر ١، فصل أمير المؤمنين×.

(٣) ابن أبي الحديد المعتزلي،شرح نهج البلاغة١ ـ ٢: ٢٩٥.

وقد علّق ابن أبي الحديد في ذيل هذه الخطبة قائلاً: «وعثمان قد أقطع القطائع صلةً لرحمه، وميلاً إلى أصحابه، عن غير عناءٍ في الحرب ولا أثر».

ومن خلال تلك السياسة التي طبقها الإمامعليه السلام في مراقبة عمّاله ومتابعتهم، وتفقّد شؤون ولاته بإرساله العيون عليهم لتحرّي أعمالهم، ووصاياه في رعاية المظاهر الإسلامية والشؤون الأخلاقية، واجهنا في سياسته تلك بعضَ الأحداث التي تناسب أن نستلهم منها العبرة والاعتبار .. كالذي جرى مع سعد الذي أرسلهعليه السلام من قبله إلى زياد بن أبيه، خليفة عامله عبدالله بن عباس على البصرة، والحوار الذي دار بينهما ثم الرسالة التي أرسلها الإمامعليه السلام إلى زياد يعنّفه فيها ويحذّره من مغبّة تصرفاته والتفاهم مع سعد للاتفاق على صيغة مشتركة في العمل وترك الخصومة والنـزاع.

قال ابن أبي الحديد: «أرسل عليعليه السلام سعداً مولاه إلى زياد ـ وكان خليفة لابن عباس على البصرة ـ يحثّه على حمل مال البصرة إلى الكوفة، وكان بين سعد وزياد ملاحاة ومنازعة، فعاد سعد وشكاه إلى عليعليه السلام وعابه، فكتب عليعليه السلام إلى زياد: أما بعد؛ فإن سعداً ذكر أنك شتمته ظلماً، وهدّدته وجبهته تجبراً وتكبراً... وقد أخبرني أنك تكثر من الألوان المختلفة في الطعام في اليوم الواحد؛ وتدهن كلّ يوم، فما عليك لو صمت أياماً، وتصدّقت ببعض ما عندك محتسباً، وأكلت طعامك مراراً قفاراً، فإن ذلك شعار الصالحين، أفتطمع وأنت متمرّغٌ في النعيم، تستأثر به على الجار والمسكين، والضعيف والفقير، والأرملة واليتيم أن يحسب لك أجر المتصدقين... وأخبرني أنك تتكلّم بكلام الأبرار وتعمل عمل الخاطئين؛ فإن كنت تفعل ذلك فنفسَك ظلمت، وعملَك أحبطت؛ فتُب إلى ربك، يصلح لك عملك...»[1].

فهل هناك دليل أقوى وأبلغ من صدق لهجة ذلك المعوّز الذي لا يرى له ملجأ إلا الله ولا يرى غير الإمام عليعليه السلام قائداً إلهياً يشكو له أمره؟

لقد كانت سياسة الإمامعليه السلام جليةً وواضحة في مواساته المظلومين والمحرومين، ومثابرته في تفقّدهم ومتابعة أمورهم ورفع معاناتهم في السنوات الخمس من حكمه. وكانعليه السلام من القادة المعدودين في العالم في نوع أساليبه في الحكم؛ فقد كان يستلم تقارير الأمّة وشكاواها في تعبيرها عن معاناتها؛ وكان يتابع الأمور بجدّ، ويستمع لتلك الأخبار والقضايا التي تصله فينظر في صحّتها وسقمها؛ ثم يضع الحلول لمعالجتها؛ لتعطي تلك

(١) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة١٦، الباب ٤٤: ١٩٦.

التقارير والاخبار جميعها ـ التي ترسلها له الأمة وكذلك المعنيين في هذه الأجهزة داخل الحكومة ـ ثمارها.

فمن نماذج عدلهعليه السلام ما روي من أن سودة بنت عمّار الهمداني قدمت على معاوية شاكيةً من عامله بسر بن أرطاة وقد جار فيهم، فغضب معاوية وقال: والله لأحملنكِ إليه على قتب شوس؛ فينفذ فيك حكمه، فأطرقت رأسها ساعة، ثم رفعت رأسها باكية حزينة وهي تنشد وتقول:

صلّـى الإلـه على روحٍ تضمّنهـا ... قبـر فأصبح فيه العدل مدفوناً

قد حالف الحـقّ لا يبغي به بدلاً ... وصار بالحـق والإيمان مقـروناً

فقال لها معاوية: يا سودة، من هذا الذي قلت فيه هذين البيتين؟ قالت: هو والله أميرالمؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام، إعلم يا معاوية، أني جئته مثل مجيئي لك شاكيةً إليه من رجل ولاه علينا، وجار فينا، فصادفته قائماً يريد الصلاة فعلم حين رآني شاكية، فأقبل عليّ بوجه طلق؛ ورحمة ورفق؛ وقال لي: ألك حاجة؟ فقلت: نعم يا مولاي، فأخبرته، فبكى رحمةً لي ثم قال: اللهم أنت الشاهد عليّ وعليهم، وإني لم آمرهم بظلم خلقك، ثم أخرج قطعة جلد فكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم، ﴿ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ فإذا قرأت كتابي هذا فاحتفظ بما في يديك من عملنا حتى يقدم عليك من يقبضه منك والسلام»، ثم دفع الرقعة إليّ فأخذتها منه، فوالله ما ختمه بطين ولا خزمه بخزام، فجئت بالرقعة إلى صاحبه فانصرف عنا معزولاً.. فقال معاوية: اكتبوا لها كما تريد واصرفوها إلى بلدها غير شاكية[1].

إنّ على الحاكم الإسلامي الحكيم المحنّك أن يفكّر قبل كلّ شيء بمصالح الأمة ومنافعها، فالأمّة تضحّي بنفسها متى ما كانت راضيةً عن حكّامها؛ فتتولّد لديها حالة الرضا والانقياد لحكّامها متى ما شعرت بأنّ النظام واقف إلى جانبها، وهو لها كالأب الحنون والمحامي المخلص الذي يبذل كلّ ما بوسعه للدفاع عن حريمها ووحدتها، أمّا إذا لم تتحسّس منه هذا الشعور، ولم تر له استجابةً وتلبية لدعواتها ورغباتها؛ بل ترى الأسوأ من ذلك كلّه، وهو تسلّط الحاكم بمنح عمّاله وموظفيه نفوذاً وتسلّطاً أوسع على رقابها عمّا

(١) بحار الأنوار٤١: ١١٩، نقلاً عن كشف الغمة١: ١٧٣.

في السابق؛ والدفاع مستميتاً عنهم وتبرير أفعالهم، فلا يبقى أمامها طريق سوى ترك الديار والرحيل إلى أماكن أخرى، وترك الحاكم في تلك الأرض وحيداً، وحينها تصبح تلك الأرض بلقعاً بلا أمة ولا شعب يدافع عنها، فهل يا ترى يحكم الحاكم على التراب والطين وأرضٍ خاوية على عروشها بعد ترك أهلها لها؟! ومن أين يؤمّن خزينة بلده؟

إنّ هذا درس عملي يتجلّى في سيرة الإمام علي عليه السلام وموعظةٌ مفيدة يقدمها عليه السلام للأجيال للانتفاع بسيرته وأسلوبه في الحكم، قال عليه السلام: «فلعمري، لأن يعمروا أحبّ إلينا من أن يخربوا، وأن يعجزوا أو أن يقصروا في واجب من صلاح البلاد». هذا كلام وجهه لقرضة بن كعب الأنصاري عامله على «بهقباد الأعلى»؛ وقد ضمّنه في رسالته إليه قائلاً: «أما بعد فإنّ رجالاً من أهل الذمّة من عملك ذكروا نهراً في أرضهم قد عفا وأدفن؛ وفيه عمارة للمسلمين، فانظر أنت وهم؛ ثم اعمر وأصلح» مطالباً معالجة الموقف وحسم النـزاع[1].

وكان له عليه السلام موقف مشابه آخر مع عامله زياد بن أبيه، عامله في حينها على فارس ونواحيها بعد عزل ابن عباس عنها، وقد بلغه أنه يتعجّل الخراج الثقيل قبل أوانه بلا مهلة، فاستدعاه إليه وسأله عن ذلك؛ وجرى بينهما كلام طويل بعد أن نهاه عن تقدّم الخراج قائلاً له: «استعمل العدل، واحذر العسف والحيف، فإنّ العسف يعود بالجلاء، والحيف يدعو إلى السيف»[2].

إنّ هذا الشعور الذي يمتلكه القائد الإلهي بالمسؤولية تجاه الأمّة لا يمكن أن يعزله أو يبعده عنها، أو يتركها ويراقب الأمور عن بعد، مكتوفاً بلا حراك، أو يتفاعل مع معاناة الأمة فقط فيما لو طرقت الحوادث بابه أو اشتمل الخطر جنابه، ووصلت إليه المظالم على عتبة قصره، بل عليه أن يبقى العاشق والمتفاني في خدمة الأمّة، والراعي الذي يبحث جاهداً ومثابراً لرفع المعاناة عنها، وعليه أن يطرق الأبواب كلّها، ويتشبّث بالطرق والوسائل جميعها مما يوصله إلى أهدافه وأغراضه لتحقيق طموحات الأمّة.

وهكذا كان علي عليه السلام في بسطه العدالة وتحقيقها، وإشاعة الأمن والاستقرار في البلاد، قال عليه السلام في نداءٍ وجّهه إلى الأمّة، طالباً منها الدعم والإسناد لحكمه: «أيّها الناس، أعينوني على أنفسكم، وأيم الله، لأنصفنّ المظلوم من ظالمه، ولأقودنّ الظالم بخزامته، حتى

---

(١) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي٢: ٢٠٣.

(٢) نهج البلاغة، الحكمة ٤٧٦، ص٢٢٩، د.صبحي الصالح، طباعة دورة تضمّ سبعة مجلدات ترجمة محمد الدشتي، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ج١.

أورده منهل الحق وإن كان كارهاً»[١].

وكان عليه السلام إذا سيّر الجيوس، يرسل برسائله إلى كلّ من كان في مسيرهم، ويطلب منهم مراسلته مباشرة من دون مضايقة أو رعاية لروتين أو تشريفات أو رتب، لإخباره عن قادته وجنوده إن كانوا قد انتهبوا لهم مالاً، أو لاقوا منهم إيذاءً أو استهانة؛ ليقوم هو بمعالجتها، فقد ورد في كتابٍ له عليه السلام: «من عبدالله أميرالمؤمنين إلى من مرّ به الجيش من جباة الخراج؛ أما بعد: فإنّي قد سيّرت جنوداً هي مارّة بكم إن شاء الله، وقد أوصيتهم بما يجب لله عليهم، من كفّ الأذى، وصرف الشذى، وأنا أبرأ إليكم وإلى ذمّتكم من معرّة الجيش إلاّ من جوْعة المضطّر، لا يجد عنها مذهباً الى شبعه، فنكّلوا من تناول منهم شيئاً ظلماً عن ظلمهم، وكفّوا أيدي سفهائكم عن مُضارّتهم، والتعرّض لهم فيما استثنيناه منهم، وأنا بين أظهر الجيش، فارفعوا إليّ مظالمكم؛ وما عراكم مما يغلبكم من أمرهم؛ وما لا تطيقون دفعه إلاّ بالله وبي؛ فأنا أغيّره بمعونة الله، إن شاء الله»[٢].

فرق التفتيش والمراقبة

كان الإمام علي عليه السلام يرسل بفرق التفتيش والمراقبة إلى سائر البلاد وأطرافها؛ ويبعث معهم الرسائل، للتعرّف على الأوضاع السائدة فيها، وما ينبغي فعله، منها ما بعثه إلى مالك بن كعب الأرحبي عامله على عين التمر، وقد أمره بتفتيش مناطق واسعة من السواحل المطلّة على الفرات، جاء فيها: «أما بعد، فاستخلف على عملك، واخرج في طائفةٍ من أصحابك حتى تمرّ بأرض كورة السواد، فتسأل عن عمّالي، وتنظر في سيرتهم فيما بين دجلة والعذيب، ثم ارجع إلى البهقباذات، فتولّ معونتها، واعمل بطاعة الله فيما ولاك منها؛ واعلم أنّ كلّ عمل ابن آدم محفوظٌ عليه، مجزى به، فاصنع خيراً، صنع الله بنا وبك خيراً، وأعلمني الصدق فيما صنعت، والسلام»[٣].

لقد كان القليل من عمّاله عليه السلام في البلاد الإسلامية ممن تجاوز حدوده ولم يرعَ للأمّة حقّها، فأجحف وظلم، وابتلع الأموال التي تعود إلى بيت المال، وكان الإمام قد واجههم في كلّ ذلك، وجابههم بعنف وقسوة لا نظير لها في التاريخ الإسلامي العام، ومن بينهم: القعقاع بن شور المتقدّم ذكره، والمنذر بن الجارود؛ الذي قال له الإمام عليه السلام: «ولئن كان ما

(١) نهج البلاغة، في كلام له عليه السلام رقم ١٣٦، د.صبحي الصالح.

(٢) نهج البلاغة، الرسالة ٦٠، د. صبحي الصالح.

(٣) أحمد بن يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي٢: ٢٠٤، دار صادر، بيروت.

بلغني عنك حقّاً، لجَمل أهلك وشسع نعلك خير منك»[١].

وكذا مصقلة بن هبيرة الشيباني عامله على أردشير خُرة الواقعة في نواحي فارس؛ فقد أرسل عليه السلام له رسالة أعرب له عن سخطه عليه قائلاً: «بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلته، فقد أسخطت إلهك، وعصيت إمامك!!: إنك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحهم وخيولهم، وأريقت عليه دماؤهم، فيمن اعتامك من أعراب قومك، فوالذي فلق الحبّة وبرأ النسمة، لئن كان ذلك حقّاً لتجدنّ لك عليّ هواناً؛ ولتخِفنّ عندي ميزاناً، فلا تستهن بحقّ ربّك، ولا تصلح دنياك بمحق دينك، فتكون من الأخسرين عملاً»[٢]، وقد وردت الرسالة الأربعون له عليه السلام بهذا المعنى نفسه، وهي مختصرة ولا يعرف لمن أرسلها، وربما هناك نقل آخر للرسالة المتقدّمة، وقد جاء في آخرها أنه قال: «فارفع إليّ حسابك، واعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس، والسلام»[٣].

العقل الأمني والمفاهيم الإنسانية الرؤوفة

اتضح من خلال هذه الدراسة ومتابعة جوانبها أنّ القائد الناجح والحاكم الصالح هو الذي يمتلك نشاطاً مضاعفاً تجاه الأمّة، وذلك من خلال إعمال الرقابة والتفتيش، والمتابعة لأجهزة الحكومة ومؤسّسات البلاد؛ وإحاطته التامّة بما يجري في أوساط الأمّة.

لكن جلّ البحث وأهميته إنّما يدور حول محور المسؤولية والمعنيين بها في قسم المحاسبة المالية، إنّ اهتمام الحاكم الإسلامي بالأمّة ومعرفة حاجياتها العامّة يشكل ٥٠٪ من وظيفته الفعلية، وهي أشبه بالحالة الاندفاعية أو التعويضية، لكن تبقى مهمّة الحاكم في مسؤولية الرقابة والمتابعة للأوضاع العامة متأصّلةً في النصف الآخر المتبقي منها، وهي ذات جانب إيجابي وعمراني.

فالسؤال عن أحوال المواطنين، وسلامتهم، وأمور معاشهم وأمورهم العادية وعلاقاتهم مع بعضهم الآخر ومتابعتها إنّما هي مسائل أخلاقية ينبغي بحثها في «علم النفس» الإداري، وهي أساليب أخلاقية تربوية وأبوية صادقة يتخلّق بها الإنسان العظيم صاحب الهمّة العالية، ويقوم بممارستها، وبتطبيقها سوف تتضاعف عظمته وتعلو رتبته ويعظم شأنه، وهي في الواقع نوعٌ من التواضع والخلق العظيم الصادق الذي يؤثر كثيراً

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٧١.

(٢) نهج البلاغة، الرسالة ٤٣، د.صبحي الصالح.

(٣) نهج البلاغة، الرسالة ٤٠، د.صبحي الصالح.

على مستوى العلاقات الاجتماعية المتبادلة بين الأمّة وقادتها؛ ومن آثار الجمال المعنوي، كما قال الشاعر الإيراني: «إن التواضع من الفقير سيرته.. أما التواضع من الغني والعظيم فمنقبته».

فالتفقد ـ بهذا المعنى ـ إنّما هو الإدارة الوجدانية والعاطفية في المسائل الإنسانية، وهي تدلّ على عظم الشعور والإحساس المتبادل بين القائد والأمة، مما يؤدّي إلى تقوية الأواصر بينهما، تلك الأواصر والعلاقات التي لا تبتني على الإطاعة انطلاقاً من الأمر الإداري أو الحكومي، والاستجابة لها، بل هي حالة وجدانية وعاطفية ناشئة من عمق الشعور المتأصل في الباطن «يحبّهم ويحبونه»، وهو شيء من العلاقة الروحية المتبادلة بين الولد وأبويه.

والداعي الأساسي والرئيس في هذا النوع من التفقّد والرعاية هو العشق والحبّ، فإذا وجدنا هذا النوع من التفقّد سائداً أوساط الأمة؛ فهو تعبير عن شكرها وامتنانها وتقديرها؛ والشكر هذا يتمّ في مقابل اللطف هنا. يقول الشاعر الإيراني المعروف حافظ الشيرازي: «ليس من المروءة والعدالة ألاّ يتفقّد الملك حال رعيته أو كان بجواره مسكين. فاحترم قلبي فالذباب يعبد قطعة السكّر، ولكي يكون لك مريداً أمامه وقت طويل».

ومن وصايا أمير المؤمنين عليه السلام لمالك: «ثم تفقّد من أمورهم ما يتفقّد الوالدان من ولدهما، ولا يتفاقمن في نفسك شيء قويتهم به، ولا تحقّرن لطفاً تعاهدتهم به وإن قلّ، فإنّه داعية لهم إلى بذل النصيحة لك، وحسن الظن بك، ولا تدع تفقّد لطيف أمورهم اتكالاً على جسيمها، فإنّ لليسير من لطفك موضعاً ينتفعون به، وللجسيم موقعاً لا يستغنون عنه»[1].

وينبغي أن يتركّز هذا التفقّد والسؤال عن الحال، النائين عن الديار والساكنين في المناطق البعيدة، فينبغي إرسال المبعوثين والمفتشين لتقديم المعونة لهم وقضاء حوائجهم؛ لأنّ العيون والمفتشين الذين ترسلهم السلطة للمراقبة إنما يهتمون أو يعتنون بأمر الوجهاء وأصحاب النفوذ في الأمّة، مع وجود الأكثرية الساحقة من الطبقة الضعيفة والمنسية فيها.

وقد جاء في جانب آخر من وصيته عليه السلام لمالك الأشتر بخصوص الطبقات المسحوقة والمعدمة: «وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم ممن تقتحمه العيون (أي أجهزة المراقبة) وتحقّره الرجال، ففرّغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، فليرفع إليك أمورهم؛ ثم اعمل فيهم بالأعذار إلى الله يوم تلقاه، فإنّ هؤلاء من بين الرعية أحوج إلى

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

الإنصاف من غيرهم»[١].

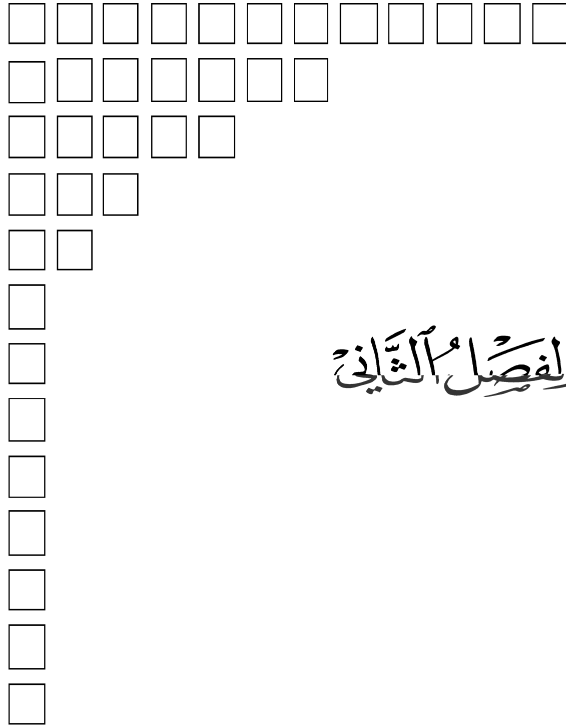
وعليه، فإنّ من بين الطرق الآمنة والأصيلة في المراقبة والمتابعة لمعرفة ما يجري في الأمّة ودراسة أوضاعها العامة والوقوف على احتياجاتها، فسح المجال لها لحمل أعباء المسؤولية عن الحاكم، وفتح الأبواب على مصراعيها أمامها وعلى مختلف طبقاتها واتجاهاتها، لتوصل له الأخبار، وتكشف له عمّا في ضميرها وبواطن أمورها، ومن ثم معرفة همومها ومعاناتها ومعالجتها، فلا يمكن التوصّل إلى تلك الحلول ومعالجتها إلاّ من خلال هذه الأساليب.

قال عليعليه السلام في وصية له إلى القثم بن العباس: «ولا يكن لك إلى الناس سفيرٌ إلاّ لسانك، ولا حاجب إلاّ وجهك، ولا تحجبنّ ذا حاجة عن لقائك بها، فإنها إن ذيدت عن أبوابك في أوّل وردها لم تحمد فيما بعد على قضائها»[٢].

---

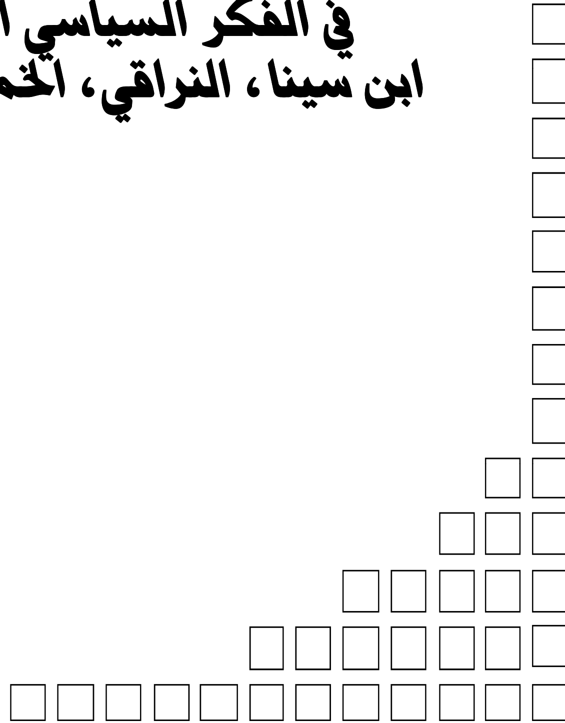
(١) المصدر نفسه.

(٢) نهج البلاغة، الرسالة ٦٧، د. صبحي صالح.



الفصل الثاني

نظريات العلماء المسلمين
في الفكر السياسي الإسلامي
ابن سينا ، النراقي، الخميني، أنموذجا



المنهج السينوي في الفلسفة السياسية
المبادئ والآليّات

الشيخ مهدي عبد اللهي

ترجمة: حيدر حبّ الله

مدخل

غدت العلوم في عصرنا ــ إضافةً إلى التبسيط ــ تخصصيّةً، حتى الفلسفة ذات الطبيعة الآبية عن التجزئة أصبح حالـها على هذا المنوال، ولربما كانت هذه التخصّصية أحياناً بالغةَ الجزئيّة مما لم يتصوّره أحدٌ في سالف الأزمان، ففي الطب لدينا اختصاصات مختلفة، من القلب، والرئة، والدماغ والأعصاب، والأذن، والعين، بل اختصاصات أضيق دائرةً من ذلك بكثير من قبيل آلام المفاصل، ومن بينها الركبة، واليد و.. وهكذا الحال في الفلسفة، فقد بات هناك فيلسوف أخلاقٍ، وآخر متخصّص في المنطق، وفيلسوف سياسة، وفيلسوف تاريخ و.. بل الحال على هذه الشاكلة في سائر العلوم الأخرى أيضاً.

أمّا في سالف الأزمان، فقد كان الحال على خلاف ذلك تماماً، إذ كانت العلوم أكثر محدوديةً وأقلّ عدداً، ومن ثَمّ كانت أكثر ارتباطاً والتئاماً فيما بينها، ففي علم الطب، ربما لم يكن هناك أزيد من اختصاصين أو ثلاثة تقسّم بالاستقلال والتمايز، وذلك مثل: الكحالة (طب العيون)، والصيدلة (علم الأدوية وصنعها)، والجراحة (الطب اليدوي)، من جهة أخرى، كانت العلوم المختلفة مستبطنة في عنوان جامع يستوعبها برمّتها، ألا وهو «الفلسفة» أو «الحكمة»، من هنا وجدنا طلاب العلوم هادفين لكسب سمة الجامعية والاستيعاب، وقد بلغ الرادة منهم ورجال النخبة مقاماً سامياً، لم يكن يدعو سوى إلى الغبطة والإعجاب، وقد باتوا يعرفون اليوم ـ وفق اصطلاح مؤرّخي العلوم ـ بلقب الفيلسوف أو العالم، كما كان فيلسوف العلماء عادةً صاحبَ رؤيةٍ خاصة في مختلف العلوم العقلية السائدة، مؤلّفاً كتباً ورسائل فيها.

أبو علي سينا، واحدٌ من هؤلاء الفلاسفة العلماء[١]، بل الرائد فيهم، بوصفه الشيخ الرئيس، وأستاذ الفلاسفة الإسلاميين، وعلى حدّ قول الأوروبيين: أمير الأطباء.

من هنا، كانت لابن سينا نتاجات مدوّنة كثيرة، صغيرة وكبيرة، في مختلف العلوم العقلية، ومن بينها الأنواع الثلاثة، أو الأقسام الأربعة للحكمة العملية وفق الرأي الأخير لابن سينا نفسه، وإذ كانت لديه منظومة فلسفية وبناء فلسفي لم يستطع ـ طبيعةً ـ أن لا يترك في الأخلاق، والعائلة، والاقتصاد، والسياسة، والتقنين أثراً ولا نتاجاً.

الخطأ المنهجي في دراسة الفلسفة السياسية السينوية

إن الاستدعاء الطبيعي القهري لوجود منظومة فلسفية ظهورُ مثل هذا النتاج وتلك الأفكار، إلا أن المنظومة الفلسفية لابن سينا لم تحظ ـ حتى الساعة ـ سوى باهتمام ضئيل من الزاوية التي نتحدّث عنها، لا بل لعلّ من الأفضل القول: إنّها لم تنل ـ بشكل جاد ـ رعايةً ولا اهتماماً[٢].

وقد غلب على تحليل مؤرّخي العلوم والعلماء دراسة نتاجات ابن سينا وأفكاره في

---

(١) راجع: سه حكيم مسلمان (ثلاثة حكماء مسلمين): ٩ وما بعد، الدكتور السيد حسين نصر، ترجمة أحمد آرام، طهران، شركت سهامي كتاب هاى جيبي، ١٩٩٢م، الطبعة الخامسة.

(٢) يعدّ الدكتور السيد جواد الطباطبائي إحدى الشخصيات التي عنيت بالفلسفة السياسية لابن سينا، مصنّفاً في ذلك بعض النتاج المدوّن، حيث أفرد لها ـ خصوصاً ـ الصفحات ١٨٩ ـ ١٩٩ من كتابه «سنسنسنسنزوال انديشه سياسي در إيران»، وكانت له إشارات مقتضبة في كتابه الآخر «در آمدي فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي در إيران»، كذلك الحال مع الدكتور داوود فيرحي في كتابه «قدرت، دانش، ومشروعيت در إسلام» حيث سجّل بحثاً جيداً نسبياً، غاية الأمر أنّ الشخصيّتين المحترمتين المشار إليهما لم توفّقا لكشف الواقع تماماً، بسبب عناصر لا مجال لذكرها هنا، وقد توصلا إلى نتائج تبعث القارئ على الحيرة والضياع.

في الجانب العربي، قدّم الباحث العربي المعروف الدكتور رضوان السيد في كتابه «الأمّة والجماعة والسلطة» من الصفحة ٢٠٣ وما بعد، قدّم دراسةً جيّدة تحتوي على جوانب من الإفادة، كذلك ما قام به أحد الباحثين العرب الآخرين في تحقيقه رسالة (السياسة) لابن سينا مرفقةً برسالتين أخريتين تحملان الاسم نفسه لأبي نصر الفارابي وأبي القاسم المغربي ثم نشرها، كما كتب في مقدمة السياسة لابن سينا جملةً من الموضوعات التي تتصل بالفكر السياسي عنده، وهكذا الحال مع محمد يوسف موسى، إذ كتب مقالةً تحت عنوان: الناحية الاجتماعية والسياسية لابن سينا، وهي المقالة التي جعلها رضوان السيد أحد مصادر كتابه، إلاّ أننّي لم أعثر عليها حتى الآن، والجدير ذكره وجود مقالات أخرى في المصادر الفارسيّة والعربية بالغة الصغر والاختصار.

مجال الفلسفة الطبيعية، وعلم الطب، والمنطق، والميتافيزيقيا، دون إعارة حكمته العملية وفلسفته السياسيّة اهتماماً جادّاً، الأمر الذي أدّى إلى بقاء الوجه المدني والسياسي لفلسفة ابن سينا طيّ الكتمان، كما أفضى إلى التورّط في أحكام بعيدة كلّ البعد عن الواقع ولا أساس لـها بتاتاً، إلى الحدّ الذي أوقع بعد أصحاب القلم ومشاهير بلادنا المعروفين في التباس واشتباه، فتصوّروا أنّ ابن سينا لا يملك فلسفةً سياسيّة، لقد حكم هؤلاء في هذا الموضوع حكماً شططاً دون التوّغل في نتاجات هذا الفيلسوف وآثاره، كما ودون الأخذ بعين الاعتبار البحوث السياسيّة التي انطوت ـ متناثرةً ـ في ثنايا كتاباته الفلسفيّة المختلفة، ودون ـ أيضاً ـ ملاحظة البناءات العامّة لفلسفته السياسيّة، تلك البناءات القادرة فيما لو أُعمل التأمّل والتحقيق فيها على إنتاج نظام فلسفي ـ سياسي جامع.

ويمكن تصنيف صاحب كتاب: الدين والعلم في فخّ الاستبداد، واحداً من هذه النماذج المشار إليها، إنّه يعتقد بأنّ: «أبا علي سينا ـ رغم هذه العظمة كلّـها ـ لم يبذل أدنّى جهد في ممارسة تأمّل فلسفي في السياسة»! والحال أنّه يمكن القول بضرس قاطع: إنّ الأبحاث الفلسفية لابن سينا في مجال السياسة وتشييده أسسها وقواعدها وفق القواعد الفلسفيّة كانت أكثر دقّةً حتّى ممّا قام به أبو نصر الفارابي بوصفه أب الفلسفة السياسيّة في العالم الإسلامي، بل لقد كان ابن سينا في بعض الحالات أقرب إلى القواعد العقليّة والحقائق الاجتماعيّة.

رغم ذلك كلّـه نطالع في الكتاب المشار إليه ما يلي: «صحيحٌ أنّ التراث الفلسفي للفارابي لا سيّما البعد المشّائي فيه قد طوى سبيل الكمال في الفكر المنفتح والعميق لأبي علي سينا ليلج أودية جديدة لم يكن بمقدور الفارابي نفسه وُلُوجَها أو حتّى الحضور في وسطها، إلاّ أن نبوغ ابن سينا نجح في استخراج نتائج جديدة انطلاقاً من المقدمات التي وضعها المعلّم الثاني، وفي الحقيقة إن ما نتج لم يكن سوى ثمار لتلك الأشجار التي كان الفارابي قد غرسها من قبل.

والشيء الذي يبعث على الانتباه الزائد أن أبا علي ـ رغم هذه العظمة كلّـها ـ لم يبذل أدنى جهدٍ في ممارسة تأمّل فلسفي في السياسة. ولعلّ ذلك لاعتقاده ـ واعياً ـ بأنّ السياسة الصحيحة غير ممكنة التحقّق، وإذ كان آيساً من إحداث تغيّرات في بنية الحكم الظالم المزيّف وشخصيّة الحاكم الجائر، ولعلّـه ـ كسائر عظماء الفكر الإسلامي ـ كان يتصوّر بأن ما هو حاصل إنما هو تقدير وقضاء لا مفرّ منه، لم نجد له سوى إشارات

بالغة الإيجاز والاقتضاب مقارنةً بالأبحاث المتراكمة التي سجّلـها في بقية أبواب الفلسفة، إنّ ابن سينا لم تكن لـه دراسات في السياسة.

لقد عطف ابن سينا فكره الخلاّق ناحية المنطق، وجرّ الفلسفة ـ دفعةً واحدة ـ إلى مجال الطبيعيات والإلـهيات الرحب، وإذ لم يكن غفل عن الأخلاق فقد ركّز نظره على الأخلاق الفلسفية للفرد لا تلك المعنيّة بوجود المدينة وكيانها.

وفي حقبة الاستلام القهري الزائف للسلطة (رغم أنّ سيطرة البويهيين كان يمكن تحمّلـها أكثر من سيطرة المتشرّعة المتعصّبين، إلاّ أنها على أية حال سيطرة قهريّة) دخل أبو علي ـ عملياً ـ دنيا السياسة، ولسنا ندري هل كان في لحظةٍ من لحظاته مشغولاً في التفكير في السؤال التالي:

هل السياسة الحاليّة، التي يشغر ابن سينا مكانة فيها، تنسجم مع تلك المبادئ والأصول المنتقاة في موضوعات ما بعد الطبيعة أم لا؟

لقد هيء ابن سينا ـ بفصلـه عالم النظر عن عالم العمل ـ المجالَ للدخول في الميدان العملي غير المتوالف مع نظرات الفيلسوف، إنّ ذلك اللاإنسجام إمّا لم يقرأه ابن سينا ولم يحلّلـه أو أنّه تغافل عن الإشكاليّات المستبطنة فيه»[١].

ورغم ملاحظة بعض القراءات والإثارات الظريفة في كلمات السيد خاتمي حول الفلسفة السياسية لابن سينا، كالتفكيك بين عالم العمل وعالم النظر، وعدم انبناء العمل السياسي لابن سينا على المبادئ النظرية لفلسفته، إلاّ أنّها من حيث المجموع محاكمة ظالمة ذات جفاء لابن سينا الكبير، بل ومملوّة بالإغراق.

إنّه لمن المثير للتعجّب جداً والاستغراب أن يكتفي مؤلّف الكتاب القيم «الدين والعلم في فخّ الاستبداد» والذي سطره لشرح مسار الفكر السياسي للمسلمين في حقبتي صعود الحضارة الإسلامية وانهيارها، أن يكتفي في حديثه عن الفلسفة السياسية عند ابن سينا وحكمته المدنية بهذا المقطع المنقول آنفاً، لا بل ما يظهر من الموضوع أن المؤلِّف المحترم ربما لم يبذل جهداً في مراجعة أو تأمل نصوص ابن سينا نفسه ذات الصلة بالموضوع مما يقع في متناول يده، كما هو الحال في أواخر إلـهيات الشفاء أو رسالة أقسام العلوم العقلية.. وإنما أصدر حكمه حول هذه الفلسفة دون ذلك.

---

(١) آيين وانديشه در دام خود كامكَى (سيرى در انديشه سياسى مسلمانان در فراز وفرودهاى تمدّن اسلامى): ١٢٨، السيد محمد خاتمي، طهران، طرح نو، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

لقد تغافل الباحث عن الموضوعات السياسية التي أثارها ابن سينا، انطلاقاً من قلّتها قياساً إلى الكمّ الـهائل من الموضوعات السينويّة في الأبواب الفلسفية الأخرى، ولذا اعتقد بأنها محض إشارات عابرة، ومن ثمّ لم يجهد نفسه في التأمّل ـ على الأقل ـ في ذلك المقدار الموجود في كتب ابن سينا كالشفاء والنجاة ودانش نامه‌اى علائى، ليقدّم ـ عبر ذلك ـ حُكماً أكثر واقعيةً وإنصافاً في حقّ الفلسفة السياسية لابن سينا، سيما وأنّ تلك المقالات الموجودة في الشفاء والنجاة كلّ واحدة منها توازي ـ من حيث الكمّ ـ بعض الرسائل الـهامّة للفارابي في السياسة، كما أنّها على أي حال تعكس ـ من ناحية المضمون ـ أسس الفلسفة السياسيّة السينوية، وهذا ما يجعل من غير الصحيح تجاهلـها تماماً في كتاب هام يُراد به رصد تطوّر الفكر السياسي عند المسلمين، ذلك أن الفلسفة السياسية لابن سينا ـ وكما سيتّضح من خلال هذه الدراسة ويَبين ـ قد دوّنت على نسق خاص، كما توزّعت في مطاوي آثاره ونتاجاته، ومن ثم فلا يتسنّى الوصول إليها إلاّ عبر اتخاذ آليّة خاصة مسبقة، كما أنّ كتابات ابن سينا المتفرّقة في الحكمة العمليّة تملك هي الأخرى أهميّتها ومكانتها الخاصّة بها بحيث لا يمكن غضّ الطرف عنها.

يعتقد الدكتور حسين نصر ـ أحد أبرز الشخصيات الدارسة لابن سينا ـ أنّ «ابن سينا قد كتب رسائل هامة في اللغة، والقواعد، والمفردات، كما خصّص عدداً كبيراً من صفحات كتاب الشفاء لدراسة السياسة والاجتماع»[1].

لقد خاض ابن سينا عمليّاً ـ طوال حياته المليئة بالأحداث ـ عالمَ السياسة، حتّى ارتقى بالغاً مقام الندامة، والوزارة، ومشاورة سلاطين عصره، ومن الطبيعي أنّه لم يكن على قطيعة بموضوع الفلسفة السياسية، بل أشار في آثار متعدّدة لـه إلى هذه الموضوعات عند أدنى مناسبة، بل لقد خصّص في بعض الأحيان بحثاً مطوّلاً لـها ضمن موضوعات لا يتوقّع فيها فعل لذلك، مثل الحكمة الطبيعية والمنطق، كما يرشد إلى ذلك حديثه عن أنواع السياسة وفوائد كل واحدٍ منها في طبيعيّات عيون الحكمة[2].

وقد اشتغل ابن سينا باكتشاف فلسفته السياسيّة وتهذيبها وبَنْيَنَتِها وتثبيت أركانها في فرع مستقلّ من الحكمة الطبيعية يسمّى «علم النفس»، كما تحدّث حول السياسة في

(١) سنت عقلاني اسلامي در ايران: ١٣٢.

(٢) راجع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات، رسالة الطبيعيّات من عيون الحكمة: ٢، طبعة بومباي، الهند، مطبعة كلزار حسني، ١٣١٨هـ.ق.

بعض فنون علم المنطق.

ويبدي ابن سينا في بداية كتابه القيّم «الشفاء»، وهو يسرد فيه مباحثه ويستعرضها، أنّ الكتاب ينتهي بمبحث الإلـهيات وما بعد الطبيعة، ثم يختتم هذا البحث بعرض جملة موضوعات حول الأخلاق والسياسة، ثم يَعِدُ ابن سينا ـ عقب ذلك ـ قارءه بأنّه سوف يصنّف في مجال السياسة كتاباً جامعاً مستقلاً يفرده عمّا سواه، إنّه يقول:

«ثم ختمت الكتاب بالعلم المنسوب إلى ما بعد الطبيعة، على أقسامه ووجوهه، مشاراً فيه إلى جُمَلٍ من علم الأخلاق والسياسات، إلى أن أصنّف فيها كتاباً جامعاً مُفرَداً»[1].

ولا نعرف، على سبيل اليقين، ما إذا توفّرت الظروف لابن سينا للقيام بذلك أم لا؟ وهل أنجز تدوين ذلك الكتاب المفصّل المنظور إليـه في علم الأخلاقِ والسياسة، كما وَعَد؟ نعم، ثمّة كتاب لابن سينا يحمل اسم «السياسة»، وهو كتاب متوفّر حالياً، بيد أنه مختصر لا يعدو الرسالة الواحدة، وتدور بحوثه الرئيسية حول فلسفة الأخلاق، وتدبير المنـزل والاقتصاد، كما اختصّ قسمٌ منه لمعالجة سياسة المدن والرئاسة، فهل كان هذا الكتاب هو ما وعدنا به ابن سينا في مدخل شفائه أم كان مختصراً لـه ومنتخباً منه فيما فُقِدَ الأصل وضاع عنّا؟

لا يمكننا في هذا المضمار إبداء رأي دقيق وحاسم، إلاّ أنّ ما يبدو لنا أنّ الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم ليس هو ذاك الكتاب الذي وُعدنا به، كما أنّه ليس قسماً منه أيضاً.

والمنهج الذي اتبعه ابن سينا يقوم ـ نوعاً ـ على ربط موضوع النبوّة والسياسة بعضهما ببعض في فلسفته، ولذلك وجدنا كتبه المستقلّة التي صنّفها حول النبوّة مثل: رسالة إثبات النبوّة، ومعراج نامه وغيرهما، ذات صلة وارتباط بموضوعي السياسة والرئاسة، وليست سياسة المدن وحدها التي لاحظنا اندماجها في نتاجات ابن سينا بالخُلقيات وموضوعات النبوّة، بل، وكما أشرت سابقاً، تداخلت أيضاً مقالاته ورسائلـه التي دوّنها حول العقل والنفس، مما يحسب على مباحث الحكمة الطبيعية والإلـهية، مع السياسة وموضوعاتها، وأخذت بالتمازج عن طريق مطاولة موضوع النبوّة، والتشريع، والقانون و.. .

---

(١) الشفاء ١: ١١، المدخل، طبعة أوفست عن مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، عن طبعة القاهرة، ١٩٥٢م.

وهذا ما يعني أنّه لا يمكن في ميدان دراسة الفلسفة السياسية لابن سينا تجاهل مباحثه في النفوس والعقول أو توهّم الاستغناء عنها.

لقد تنوّعت نتاجات ابن سينا في السياسة والحكمة العملية، من المباحث البرهانية المحضة، مروراً بالموضوعات الدينية ـ الفلسفية مثل «معراج نامه»، ورسالة في النبوّات، وصولاً إلى ما احتوته الرسائل السياسية من قبيل «ظفر نامه»، فعبر المرور على هذه الآثار والأعمال ودراستها برمّتها يمكن التعرّف على الفلسفة السياسية لابن سينا واكتشاف مكوّناتها وعناصرها، وما قام به هذا الفيلسوف من فعل وبذلـه من جهد.

وقد أشار الدكتور ذبيح اللـه صفا إلى بعض هذه الرسائل السينوية، يقول: «ولابن سينا رسائل في الخُلقيّات والنبوّة متوافرة بين أيدينا اليوم، مثل إثبات النبوّة، المطبوع ضمن مجموعة «تسع رسائل»، كما تتوفّر لـه اليوم ترجمة فارسية أيضاً، أما «الأخلاق» فقد طبع في القاهرة ضمن مجموعة رسائل، ولـه أيضاً: الأخلاق والانفعالات النفسانية، الأرزاق، البرّ والإثم، والسياسة، الذي طبع مرّتين في بيروت، الأولى على يد الأب معلوف اليسوعن عام ١٩٠٦م، والثانية ضمن المقالات الفلسفية عام ١٩١١م، كما لـه نسخ متعدّدة متوفّرة اليوم أيضاً»[١].

ولكي نتوصّل إلى وعي الفلسفة السياسية لابن سينا يلزمنا البحث والتنقيب في جملة بنيته الفلسفية على قاعدة السعي لاكتشاف نظرياته السياسية فيها، ومن بين هذا الجهد ينبغي التركيز ـ بصورةٍ مضاعفة ـ على نتاجاته المتمركزة حول الحكمة العملية، وتحليل مختلف المصطلحات والمداخل ذات الصلة بالمادّة المدروسة تحليلاً جدياً ومركّزاً، من قبيل: العقل، والعقل الفعّال، والعقل المستفاد، والعقل بالفعل، والنفس، والنفس الناطقة، والعناية، والنبوّة، والعقل القدسي، والعقل الملكي، والسنّة، والسانّ، والسياسة، والرئاسة، والناموس، والشارع، وواضع الناموس، والعدل، والمعدِّل، وحسن الايالة، والحريّة، والديمقراطية، والسعادة، والشقاوة، والخير، وسياسة الأخيار، والفضيلة، والمدينة الفاضلة، والمدينة الرديئة، والمشاركة، والتعاون، وغيرها مما هو موجود في آثار ابن سينا وأعماله.

إذا سعينا ـ في إطار اكتشافنا للفلسفة السياسية لابن سينا ـ إلى ملاحقة النتاجات المستقلّة والرسائل الخاصّة بالموضوع فقط على شبه ما هو موجود عند الحكيم الفارابي،

(١) الدكتور ذبيح الله صفا، تاريخ علوم عقلي در تمدّن إسلامي ١: ٢٣٠، انتشارات دانشكاه طهران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٥م.

فإنّنا سنواجه شحّاً أو ضآلة في استخلاص النتائج والمعطيات، فقد نشر ابن سينا فكره السياسي في بُنية المنظومة الفلسفية التي كوّنها، بل لقد عالج قسماً من موضوعات السياسة في الحكمة المشرقية، بل في بطون نتاجاته الرمزية الفلسفية ـ العرفانية من نوع: رسالة الطير، وحيّ بن يقظان، وسلامان وإبسال، ورسالة النير وزيّة، والفصول الثلاثة الأخيرة من كتابه «الإشارات والتنبيهات».

والذي يشاهد في فلسفة ابن سينا السياسية ـ كما يلاحظ من القسم الأخير بل وحتى السطر الأخير من إلـهيات الشفاء ـ أنّه أعرض ونأ بجانبه شاعراً بخيبة الأمل حيال السياسات القهرية الزائفة التي كانت سائدةً في عصره، لينحو ناحية السياسة المعنوية التي تعمل على تهذيب البشر وإسعادهم، ليمكن ـ عبر ذلك ـ إعمال تعاليم الأنبياء الحكيمة، وهم من كان يشغر منصب «خليفة اللـه» على وجه البسيطة، ومن خلال ذلك أيضاً يمكن تقديم السعادة الخالدة للنوع البشري[١].

تموضع الفكر السياسي في النتاج السينوي

لقد عالج ابن سينا رؤاه المدنية والسياسية ـ وهو ما يشكّل الحكمة العملية عنده ـ ضمن قوالب أربعة مختلفة، وهي:

١ ـ داخل إطار النظام الترتيبي للعلوم.

٢ ـ داخل المنظومة الفلسفية السينوية.

٣ ـ ضمن حكمته المشرقية وآثاره الرمزية.

٤ ـ ضمن رسائل ونتاجات مستقلة ومفردة، صنّفها في أبواب الحكمة العملية.

١ . إطار النظام الترتيبي للعلوم

تعدّ فلسفة العلم ـ بوصفها آلةً لدراسة المنهج وتنظيم العلوم وتكوين بنائها العام وعلاقاتها ـ الحجرَ الأساس لقصر الفلسفة والعلوم الرفيع، ليس من العهد القريب فقط، بل ومن قديم الأيّام أيضاً، إنّها مفتاح الدخول إلى ذاك القصر المهيب.

لقد سعى الفلاسفة المسلمون لبناء نظريّاتهم وأفكارهم على أساس هذا الإطار التنظيمي، وقد تركّزت نتاجاتهم المتصلة بهذا الموضوع تحت عناوين من قبيل: إحصاء

---

(١) راجع: ابن سينا، إلهيات الشفاء: ٤٥٥.

العلوم، وأقسام العلوم، ومفاتيح العلوم وما شابه ذلك، وبعبارة مختصرة: علم الإحصاء.

وقد كان ابن سينا أحد الذين خطوا في هذا الوادي الرحيب خطوات وثّابة، فدوّن كتابه: «أقسام العلوم العقلية»، معرّفاً ـ ولأوّل مرة ـ بعدد العلوم العقلية والفلسفية ضمن كتاب مستقلّ وخاص، حتّى بلغ بها ٥٣ علماً[١]، وقد أسهب ابن سينا في هذا الكتاب في الحديث عن علم السياسة ومكانته بين العلوم العقلية، كما تحدّث بشكل مختصر عن أقسام العلوم وتنظيمها الرتبي في مواضع متفرّقة من كتاب الشفاء، مستعرضاً ـ بالمقدار المناسب ـ الحكمة العملية وأنواعها[٢].

وقد ذكرنا هنا ثلاثة تقسيمات للعلوم العقلية في كتبه الثلاثة، مستحضرين ـ بصورةٍ أكمل ـ القسم المختصّ بالحكمة العملية، حيث تستبين منه تلقائياً مكانة السياسة وموقعها، والكتاب الأوّل من هذه الكتب هو رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، أما الثاني فهو رسالة أقسام العلوم العقلية، فيما الثالث مقدّمة كتاب منطق المشرقيين، ومنها ننقل ما يلزمنا هنا.

ويمتاز التقسيم الثاني عن الأوّل بموائز واضحة وملموسة، أمّا الثالث الذي جاء في منطق المشرقيّين فهو مختلف من تمام الجهات تقريباً عن صاحبيه الأوّل والثاني، وهو ـ أي منطق المشرقيين ـ من آخر ما صنّفته يراع ابن سينا في الفلسفة.

الفلسفة السياسية السينوية في طبيعيات عيون الحكمة

يعرّف ابن سينا في طبيعيات عيون الحكمة كلاً من الحكمة والفلسفة أولاً، ثم يتحدث ـ ضمن تقسيمه لـهما إلى فرعين: نظري وعملي ـ عن الفلسفة السياسية، محدّداً مكانتها ومركزها من هذا التقسيم، ولا يشير ابن سينا في هذه الرسالة إطلاقاً إلى موقع علم المنطق وسط هذه العلوم، كما يعرض الحكمتين النظرية والعملية في السياق الأرسطي المعروف لـهما حيث يضعهما في أقسام ثلاثة، أي أنّ الحكمة العملية تقسّم إلى العلم المدني، والعلم المنـزلي، والعلم الخُلقي، فيما تشطر الحكمة النظرية إلى كلٍّ من الطبيعيات، والرياضيات، والحكمة الأولى، التي تعدّ الحكمة الإلـهية ـ على حدّ قول ابن سينا نفسه ـ مجرّد قسمٍ من أقسامها، لكن ابن سينا لا يشير في هذه الرسالة أبداً إلى فروع الحكمة

---

(١) راجع: ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في أقسام العلوم العقلية): ٧٧.

(٢) راجع: إلـهيات الشفاء: ٣ ـ ٤، وأيضاً: الشفاء، قسم المنطق ١ (المدخل): ١٠، ١٢، ١٣، ١٤.

الرياضية وأقسامها، مع تقسيمه الحكمة الطبيعية إلى أقسام ثلاثة كلية وعامة دون ممارسة تفكيك، وإنّما يسرد ذلك عبر نصّ طويل متصل، كما دون أن يعنون الفصول الصغيرة والفروع الجزئية وما ينضوي تحتها من مجموعات، إلاّ أننا وعبر مطالعة النصّ السينوي المشار إليه تمكّنا من استخراج فروع الحكمة الطبيعية منه، ووضعناها في رسم بياني يلحظه القارئ الكريم، وذلك لكي يتسنّى مقارنة التقسيم الذي استخدمه ابن سينا هنا مع تقسيميه الآخرين في أقسام العلوم العقلية ومنطق المشرقيين.

على أيّة حال، تعرّض ابن سينا في هذه الرسالة التي تدور حول الحكمة الطبيعيّة لتعريف علم السياسة وذكر فوائده، وأنواع الحكمة العملية، وذلك في أواخر الرسالة، وبعد تقديمه ببحث فلسفي عميق ومبنائي في علم النفس، ينهي ابن سينا مباحثه في علم السياسة، معتبراً النبوّة منشأ السياسة، والأنبياء هم المتولّون الأصليون للمجتمعات البشرية.

وينصّ ابن سينا على ما أشرنا إليه في قولـه: «الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصوّر الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية، فالحكمة المتعلّقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمّى حكمة نظرية، والحكمة المتعلّقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمّى حكمة عملية، وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة، فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منـزلية، وحكمة خلقية، ومبدأ هذه الثلاث مستفاد من جهة الشريعة الإلـهية، وكمالات حدودها تستبين بها، وتتصرّف فيها ـ بعد ذلك ـ القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالـها في الجزئيات، فالحكمة المدنية فائدتها أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان، والحكمة المنـزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منـزلٍ واحد، لتنتظم به المصلحة المنـزلية، والمشاركة المنـزلية تتمّ بين زوجٍ وزوجة، ووالد ومولود، ومالك وعبد، وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل، وكيفية توقّيها لتتطهّر عنها النفس»[1].

وإضافةً إلى عمليات التقسيم ومحاولات التعريف التي يقوم بها ابن سينا هنا بخصوص فروع الحكمة العملية، يشير أيضاً إلى نقطتين أساسيّتين في فلسفته السياسية، وهما:

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الطبيعيات من عيون الحكمة): ٢، طبعة بومباي، الهند، مطبعة كَلزار حسني، ١٣١٨هـ.ق.

أ ـ إن للسياسة، والاقتصاد، وتدبير المنـزل، وتهذيب النفس البشرية اتصالاً علّياً وثيقاً بالشريعة الإلـهية، بحيث تستلـهم أسسها ومبادءها وأصولـها من الشريعة الإلـهية من جهة، كما يتمّ شرح السياسة والكشف عنها عبر الاستعانة بالدين ومصدر الوحي.

أما الحكمة النظرية فهي تختلف عن الحكمة العملية، ذلك أنّ مبادءها وأصولـها كانت قد حظيت في كلمات الأنبياء الإلـهيين بمجرّد الإشارة والتنبيه فقط، وعلى حدّ تعبير ابن سينا نفسه: «ومبادي هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملّة الإلـهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلـها بالكمال بالقوّة العقلية على سبيل الحجّة، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين، والعمل ـ مع ذلك ـ بإحداهما، فقد أوتي خيراً كثيراً»[١].

ب ـ النقطة الأخرى ترتبط بمسألة التقنين، إذ يذهب ابن سينا إلى القول بأن البشر يمارسون عملية التقنين بمعونةٍ من القوّة النظرية، وذلك داخل الإطار العام للشريعة، فيطبقّون الكليات على مصاديقها الجزئية في نطاق العائلة والمدينة، وقد عالج ابن سينا هذا الموضوع أيضاً في مصنّفات أخرى لـه، من بينها إلـهيات الشفاء، مبدياً فيه نظراً يقوم على الاعتقاد بأنّ الثابت هو فقط تلك الكليات والضوابط القانونية الشرعية العامة في نطاق الاجتماع والسياسة، أمّا الجزئيات والمسائل المستجدّة فلا تخضع لـهذا القانون، ولذلك يلزم لتقنين أكثر القوانين والمسائل المبتلى بها في أبواب المعاملات والسياسة إعمالَ الاجتهاد وسلوك سبيلـه، ومشاركة أهل المشورة والاختصاص الرأيَ، غاية ما في الأمر أن ذلك لابدّ أن يكون داخل الإطار العام الذي تفرضه القوانين الكلية الثابتة الشرعية والإلـهية، ذلك أنّ ظروف الزمان والحال في تغيّر مستمر، دون أن تترك للبشر فرصة في التحكّم بها أو ضبطها[٢].

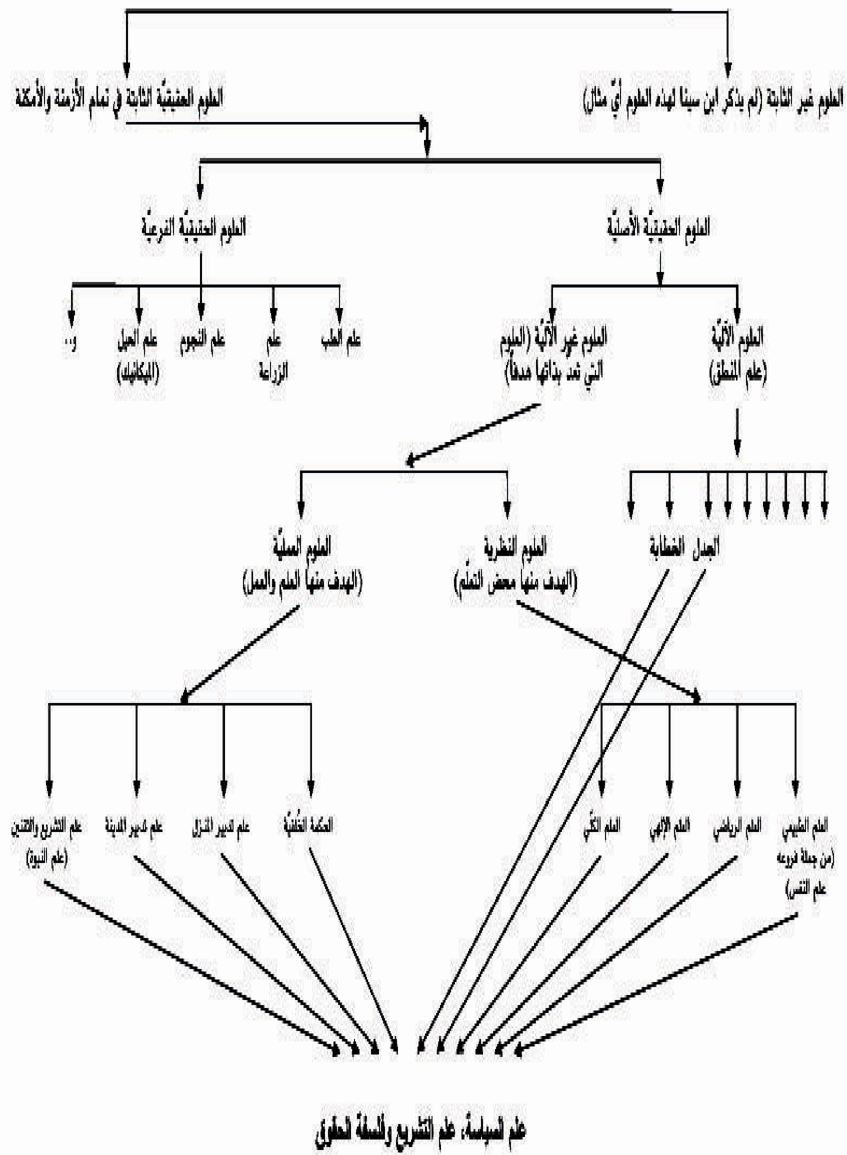
بدورنا، عالجنا في بحث آخر مستقل مكانةَ الشريعة والقانون في المدينة من وجهة نظر ابن سينا، وتعرّضنا لـهذا الموضوع هناك بشكل أكثر تفصيلاً وبسطاً.

ونعرض للقارئ الكريم تقسيم ابن سينا للحكمة ورؤاه فيها، ممّا جاء في رسالة طبيعيات عيون الحكمة، عبر هذا الرسم البياني ليغدو أكثر وضوحاً، ونرفقه بهذا البحث لمزيدٍ الإبانة والإفصاح.

---

(١) المصدر نفسه: ٣.

(٢) راجع: الشفاء (الإلـهيات)، مصدر سابق: ٤٥٤.


أنواع العلوم (مستخرج من كتاب منطق المشرقيين لابن سينا)
العلوم غير الثابتة (لم يذكر ابن سينا لهذه العلوم أيّ مثال)
العلوم الحقيقيّة الثابتة في تمام الأزمنة والأمكنة
العلوم الحقيقيّة الأصليّة
العلوم الحقيقيّة الفرعيّة
علم الطب
علم الزراعة
علم النجوم
علم الحيل (الميكانيك)
و...
العلوم الآليّة (علم المنطق)
العلوم غير الآليّة (العلوم التي تعد بذاتها هدفاً)
الجدل الخطابة
العلوم النظرية (الهدف منها محض التعلّم)
العلوم العمليّة (الهدف منها العلم والعمل)
العلم الطبيعي (من جملة فروعه علم النفس)
العلم الرياضي
العلم الإلهي
العلم الكلّي
الحكمة الخُلقيّة
علم تدبير المنزل
علم تدبير المدينة
علم التشريع والتقنين (علم النبوة)
علم السياسة: علم التشريع وفلسفة الحقوق

الفلسفة السياسية السينويّة في رسالة أقسام العلوم العقليّة

أبدع ابن سينا في رسالته في أقسام العلوم العقلية منهجاً أكثر دقّةً في تقسيم العلوم وترتيبها، واضعاً المنطق ـ بوصفه علماً آلياً أو حكمةً آلية ـ ضمن علوم الحكمة، مما يجعل أنواع الحكمة ـ وفقاً لـهذا الترتيب ـ ثلاثة: الحكمة النظرية، والحكمة العملية، والحكمة الآلية.

وللحكمة الآلية أو علم المنطق بدوره تسعة فروع وأقسام أساسية، يعدّ كل واحدٍ منها علماً مستقلاً في حدّ نفسه، وقد ربط ابن سينا فرعين من هذه الفروع التسعة بعلم السياسة، وهما: فنّ الخطابة، وفنّ الجدل.

وقسّم ابن سينا أيضاً الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام، مطلِقاً عليها أسماء العلم الأسفل أو الحكمة الطبيعية، والعلم الأوسط أو الحكمة الرياضية، والعلم الأعلى أو الحكمة الإلـهية[١]، وبذلك يكون ابن سينا قد وضع مفردة الإلـهيات أو العلم الأعلى مكان مصطلح «الحكمة الأولى» الذي جاء في رسالة طبيعيات عيون الحكمة.

وانطلاقاً مما تقدّم، يشرع ابن سينا في تقسيم العلوم العقلية وترتيبها بصورة دقيقة، فيبلغ بها ـ نهاية المطاف ـ ٥٣ نوعاً، يصنّف سبعة منها جزءاً من العلوم السياسية والعملية، لتبلغ تسعة علوم، بإضافة كلٍّ من فنّ الجدل وفنّ الخطابة.

أمّا العلوم السبعة المشار إليها، فتتفرّع بدورها إلى فروع ثلاثة، تمثل الأقسام الثلاثة الرئيسية للحكمة العملية وهي: سياسة المدن، وتدبير المنـزل، وتهذيب الأخلاق.

وللحكمة الإلـهية قسمان فرعيّان، يطلق عليهما اسم: علم معرفة النـزول أو علم الوحي، وعلم المعاد أو علم السعادة والشقاوة الإنسانيّتين، كما أنّ للحكمة الإلـهية أيضاً قسمين رئيسيين، يطلق عليهما اسم: علم الجواهر الروحانية، وعلم تسخير الجواهر الروحانية وشكل ارتباط الأرضيات منها بالسماويات، وعلى المنوال عينه، يطلق على أحد العلوم الطبيعية الأصلية اسم: علم النفس، وهذه العلوم تمثّل علوماً مشتركةً ما بين الحكمة الطبيعية والحكمة العملية، حيث أَكْثَرَ ابن سينا من الحديث عنها، معتبراً الأنبياء أحقّ الساسة وأفضلهم، طبقاً لقاعدة «تفاضل الأسباب في الصور المادية»، وقد تحدّث ابن سينا أيضاً في بياناته الملحقة أواخر كتاب الشفاء عن الأنبياء، حين اعتبرهم المسؤولين عن تنظيم أمور معاش الناس ومعادهم، ووصفهم بأنّ لـهم مقام «خليفة اللـه» على وجه الأرض.

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في أقسام العلوم العقلية): ٦٨.

وقد رصدنا في دراسة أخرى تعريف الفلسفة السياسية، والحكمة العملية، في رسالة أقسام العلوم العقلية، مما يرفع حاجتنا إلى تكرار ذلك هنا، إلاّ أنّ لابن سينا في هذا القسم الكثير من الإثارات والأفكار الأساسية والمبنائية التي تعود إلى أقسام الحكمة العملية، وعلم السياسة، وكيفية ارتباطه بظاهرة النبوّة.

يقول ما نصّه: «لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصّاً بشخص واحد، وإما أن يكون غير خاصّ بشخص واحد، والذي يكون غير خاصّ هو الذي إنّما يتم بالشركة، والشركة إما بحسب اجتماع منـزلي علوي، وإما بحسب اجتماع مدني، كانت العلوم العملية ثلاثة، واحد منها خاص بالقسم الأوّل، ويعرف به أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون أخلاقه وأفعالـه حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة، ويشتمل عليه كتاب أرسطاطاليس في الأخلاق[١]، والثاني منها خاص بالقسم الثاني، ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنـزلـه المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه، حتى تكون حالـه منتظمة مؤدية إلى التمكُّن من كسب السعادة، ويشتمل عليه كتاب أرونس[٢] في تدبير المنـزل، وكتب فيه لقوم آخرين غيره، والثالث منها خاصّ بالقسم الثالث، ويعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية، ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها، وعلّة زوالـه، وجهة انتقالـه، وما كان يتعلّق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو في السياسة[٣]، وما كان من ذلك يتعلّق بالنبوة والشريعة، فيشتمل عليه كتابان هما في النواميس، والفلاسفة لا تـزيد ناموس ما تظنّه العامّة أن الناموس هو الحيلة والخديعة، بل الناموس عندهم هو السنّة]أي العرف والشريعة[، والمثال القائم الثابت]أي شريعة ونظام قانون مقبول في مجتمعٍ ما[، ونـزول الوحي، والعرب أيضاً تسمّي الملك النازل بالوحي ناموساً، وهذا الجزء من الحكمة العملية يُعرف به وجود النبوّة، وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة،

(١) المقصود كتاب: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، لأرسطوطاليس، تعريب: أحمد لطفي السيّد، طبعة القاهرة، ١٣٤٣هـ.ق، وهو يقع في مجلّدين.

(٢) المقصود منه بريسون Bryson، والذي يسمّى أحياناً «رونس»، فقد جاء اسمه على هذا النحو في فهرست ابن النديم: ٢١٥، ٢٦٣، طبعة أوروبا، انظر: زمينه تاريخ فلسفه اسلامي: ٦٤.

(٣) يعلم من كلام ابن سينا هذا أنّه كان مطّلعاً على وجود كتاب السياسة لأرسطو، وأنه رآه، ذلك أنّه يتحدّث عنه بصراحة إلى جانب كتاب الجمهورية لأفلاطون، معيّناً موضوعه ومحتواه، وبناءً عليه، فما يسود من القول بأنّ الفلاسفة المسلمين ـ ومن بينهم ابن سينا ـ لم يكونوا مطّلعين على كتاب السياسة لأرسطو، مردود غير مقبول.

وتعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع، والتي تخصّ شريعةً شريعة، بحسب قومٍ قوم، وزمانٍ زمان، ويعرف به الفرق بين النبوّة الإلـهية وبين الدعاوي الباطلة كلّـها»[١].

إنّها المرّة الأولى في تاريخ الفلسفة ـ كما يُلاحظ ـ التي يعمد فيها ابن سينا إلى تقسيم الحكمة العملية والمعارف السياسية إلى ثلاثة فروع، وسوف نرى لاحقاً عما قريب أن ابن سينا قد أنجز عملـه هذا بصورةٍ أكمل عبر تنظيمه الفروع بجعلـها أربعة بدلاً عن ثلاثة، ذاكراً لكل فرعٍ منها مثالاً وأنموذجاً من نتاجات فلاسفة اليونان الكبار ومصنّفاتهم.

حتّى الفارابي، وهو أب الفلسفة السياسية في العالم الإسلامي، لم يتمكّن من ترسيم الحكمة العملية بمثل هذه القوّة في التنظيم، والبساطة في الأسلوب، والظرافة في البيان، فقد أغمض الفارابي، كما يظهر بمراجعة الموضوعات الخاصّة بالحكمة العملية في كتابه «إحصاء العلوم»، أغمض تدبير المنـزل وأبقاه معرض الكتمان والطمر.

المسألة الأخرى التي تشاهد في تقسيم ابن سينا المذكور والتناسب القائم فيه بين العلوم العقلية، إرجاع الفلسفة السياسية إلى ثلاثة أبعاد، أو تثليث وجوهها، وهو ما أفضى إلى حصول التباس لدى بعض الباحثين الإيرانيين[٢] نتيجة عدم الدقة والتأنّي في رصد المنظومة الفلسفية السينوية، بتمام آثارها ونتاجها، إذ اعتقدوا أن ابن سينا قد أوكل أمر السياسة إلى الفقهاء ورجال الشريعة، معتبراً الفلسفة كائناً طفيليّاً بالنسبة إلى ذلك، مما جرّ إلى انـزوائها وانطوائها، بينما لا نجد الأمر كذلك إطلاقاً، فابن سينا يعتقد أنّ الرئاسة والحكومة على وجه الأرض إنما تكون للنبي أو السانّ، وهو صاحب الشريعة والإنسان المعصوم على تقدير وجوده، وذلك بصورةٍ طبيعية وتلقائية، أما في حالة غياب النبي والرجل المعصوم، فإنّ ابن سينا يرى الأفضل ـ وحتّى الواجب ـ أن تمسك بأمر السياسة والرئاسة إدارة عليا في الاجتماع البشري وفي المدينة تتبلور على شكل شوروي وجماعي، وتتكوّن عناصرها الأساسية من الفيلسوف والحكيم المتألّـه، ومن الفقهاء وأعلم العلماء في الشريعة، إضافةً على أهل المشورة من أبناء المدينة المتخصّصين في الأمور الجزئية والخبراء فيها، وهذه الصورة عن ابن سينا واضحة يكفي لاكتشافها ـ بعيداً عن

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في أقسام العلوم العقلية)، مصدر سابق: ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) من بينهم الدكتور السيد جواد الطباطبائي في كتابه: «زوال انديشه سياسى در إيران»، والدكتور داوود فيرحي في أطروحة الدكتوراه التي طبعها تحت عنوان: «قدرت، دانش، ومشروعيت در إسلام».

مراجعة آثار ابن سينا وكتاباته ـ الصفحتين الأخيرتين من إلـهيات الشفاء، إذ تبدو هناك كاملةً وواضحة وملموسة[١].

ويجدر بنا الالتفات هنا إلى نقطة جديرةٍ بذلك، وهي أنّ أشخاصاً من أمثال الكندي، والفارابي، والعامري، وابن سينا لم يستعرضوا الصورة الفلسفية لظاهرتي النبوة والوحي بوصفهم متديّنين ورجال شرع، إنّما أقدموا على ذلك بوصفهم فلاسفة، ذلك أنه بصرف النظر عن تديّنهم المؤكّد، كانت الفلسفة ـ سيما في الحقبة القديمة ـ مدعيةً الإجابة عن مجمل الظواهر الطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية، ومن ثَم كانت مجبرةً على تشريح المكانة الخاصّة التي يتمتّع بها الدين والوحي داخل النظام الفلسفي وتعيينها.

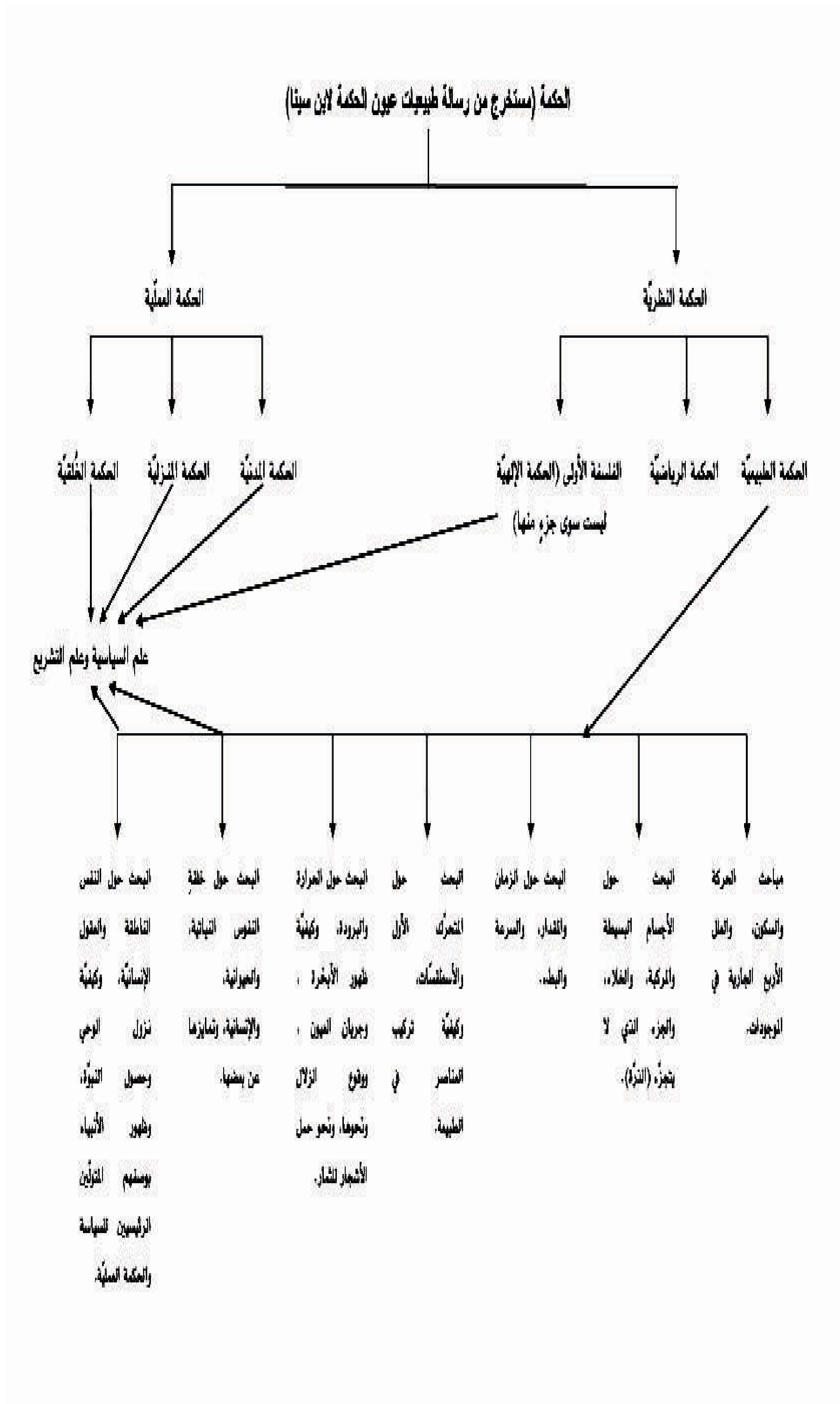
على أيّة حال، فقد قمنا باستخراج ما يخص التقسيم الذي اعتمده ابن سينا للحكمة في رسالته في أقسام العلوم العقلية، ونرفقه هنا للقارئ الكريم في رسم بياني يستوعب ـ بمجموعه ـ ثلاثة وخمسين نوعاً.

نعم، الذي يبدو هو أنّ ابن سينا قد غفل عن أحد أنواع هذه العلوم، ألا وهو فلسفة العلوم وعلم الإحصاء، المصنّف جزءاً من العلوم الآليّة.

هذا الجدول والتشجير البياني يعرض مجموع فروع الحكمة، وعبر ذلك يبيّن المكانة الخاصة للفلسفة السياسية، وكيفية ارتباطها ببقية فروع الفلسفة وأنواعها، باستخدام أسهم دالّة.

---

(١) راجع: إلـهيات الشفاء، مصدر سابق: ٤٥٤ و٤٥٥.


الحكمة (مستخرج من رسالة طبيعيات عيون الحكمة لابن سينا)
الحكمة النظريّة
الحكمة العمليّة
الحكمة الطبيعيّة
الحكمة الرياضيّة
الفلسفة الأولى (الحكمة الإلهيّة
ليست سوى جزء منها)
الحكمة المدنيّة
الحكمة المنزليّة
الحكمة الخُلقيّة
علم السياسة وعلم التشريع
مباحث الحركة والسكون، والعلل الأربع الجارية في الموجودات.
البحث حول الأجسام البسيطة والمركبة، والخلاء، والجزء الذي لا يتجزّأ (الذرّة).
البحث حول الزمان والمقدار، والسرعة والبطء.
البحث حول المتحرّك الأول والأسطقسات، وكيفيّة تركيب العناصر في الطبيعة.
البحث حول الحرارة والبرودة، وكيفيّة ظهور الأبخرة ، وجريان العيون ، ووقوع الزلازل ونحوها، ونحو حمل الأشجار للثمار.
البحث حول خلقة النفوس النباتية، والحيوانية، والإنسانية، وتمايزها عن بعضها.
البحث حول النفس الناطقة والعقول الإنسانيّة، وكيفيّة نزول الوحي وحصول النبوّة، وظهور الأنبياء بوصفهم المتولّين الرئيسيين للسياسة والحكمة العمليّة.

المشهد السياسي السينوي في منطق المشرقيين

وبعد ملاحظة الأنموذجين السابقين، نعرّج الآن على تقسيم العلوم الذي ذكره ابن سينا في كتاب منطق المشرقيين، لنستعرض المكانة التي تحظى بها السياسة والحكمة العملية في إطاره، وتقسيم منطق المشرقيين يختلف تماماً عن التقسيمين المتقدّمين، ويبدو أنّ ابن سينا قد سطره في أواخر عمره بعد اختماره الفكري ونضوجه العلمي.

ويعدّ كتاب منطق المشرقيين قسماً من علم المنطق، الذي هو بدوره قسم من كتاب مفصّل وهام لابن سينا يحمل اسم: حكمة المشرقيين، والذي يلوح من كتاب المباحثات لابن سينا أنّ حكمة المشرقيين قد تعرّض للنهب في الحملة التي قام بها أنصار محمود الغزنوي على إصفهان، مع أثاث المنـزل وعدد آخر من كتابات ابن سينا، ثم ما لبث أن فقد بعد ذلك[١].

وقد جاءت آراء ارسطو وابن سينا وبقية المشّائين ما راج منها في كتاب الشفاء المفصّل، إلاّ أنّ ابن سينا لم يصنّف منطق المشرقيين سوى للخاصّة جداً، محرّماً نشره وترويجه، إنه يقول في مقدّمته: «وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلاّ لأنفسنا ـ أعني الذين يقومون منّا مقام أنفسنا ـ وأما العامّة من مزاولي هذا الشأن، فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لـهم وفوق حاجتهم»[٢].

وفي التقسيم المعتمد في منطق المشرقيين، يشرع ابن سينا بتقسيم العلوم إلى علوم مقطعية فانية غير ثابتة وعلوم ثابتة دائمة، ثم يقول: إنّ بعض العلوم لا يبليه تصرّم الليالي والأيام، فلا يغدو قديماً أو عتيقاً، بل تراه على الدوام طريّاً طازجاً غضّاً نضراً، وهذا القسم من العلوم هو ـ وحده ـ ما ينبغي عدّه علماً حقيقياً وحكمةً واقعيّة.

ويضع ابن سينا الفلسفة السياسية والحكمة العملية داخل هذا النوع من العلوم الباقية الحقيقية، تلك العلوم التي تبقى على مرّ العصور موضعَ حاجات البشر، لا يمكن تناسيها أو التغافل عنها.

بعد ذلك، يقسّم ابن سينا العلوم الحقيقيّة الثابتة إلى قسمين: أصلي، وفرعي تبعي، ويقول: لست في كتاب حكمة المشرقيين هادفاً التعريفَ أو التدوين في مجال العلوم الحقيقية التبعية الفرعية، من قبيل علوم الطب، والزراعة، وعلوم النجوم الجزئية، إنما هدفي

---

(١) راجع: ابن سينا، المباحثات: ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) ابن سينا، منطق المشرقيين: ٤.

العلوم الثابتة الباقية الأصلية، ويضيف ابن سينا أن علم المنطق الذي يمثل الأداة المعيارية لسائر العلوم يصنّف واحداً من العلوم الحقيقية الأصلية الثابتة، إنه علم آلي أداتي يهدف إلى فهم سائر أقسام الحكمة وأجزائها، ويرى ابن سينا أنّ هذا العلم سمّي عندنا نحن المسلمون بعلم المنطق، ولربما يطلق عليه عند ملل أخرى أو أقوام اسم آخر غير هذا[١].

ويردف ابن سينا كلامه المتقدّم بالقول: إن قسماً من الحكمة الحقيقية الأصلية عند أهل زمانه يسمّى بالعلم النظري، فيما يسمّى القسم الآخر بالعلم العملي، وكل واحدٍ من هذين القسمين ينشطر بدوره إلى أربعة أجزاء، فأقسام العلم النظري أربعة، ذلك أنّ المعاني والأمور النظرية على أربعة أنواع، وعليه فلكلّ واحدٍ منها علم، وقد جرت العادة على تسمية الأوّل منها بالعلم الطبيعي، والثاني بالعلم الرياضي، والثالث بالعلم الإلـهي، والرابع بالعلم الكلّي[٢].

والمقصود بالعلم الكلّي، ذاك العلم المتعلّق بالموجودات التي ربما تخالط المادة حيناً وربما لا تكون كذلك حيناً آخر.

ولم يسبق أن قسّمت العلوم النظرية هذا التقسيم الرباعي قبل ابن سينا، فهو مبدعه ومبتكره، تماماً كما يصرّح هو بالقول: «وإن لم يكن هذا التفصيل متعارفاً»[٣].

أمّا الحكمة العملية فيقسّمها ابن سينا أيضاً إلى أنواع أربعة، لم يسبق أن عرفت قبلـه، إذ كانت الحكمة العملية تذكر قبلـه على الدوام ذات أقسام ثلاثة، وحتّى الفارابي لم يتطرّق أبداً إلى نوع تدبير المنـزل منها، لقد أحدث ابن سينا بفعلـه هذا تحوّلاً كبيراً جداً في الحكمة العملية وفي الفلسفة السياسية، إلاّ أن المؤسف أن هذه الخطوة السينوية الـهامّة لم تلق اهتماماً مناسباً من جانب الفلاسفة الذين أتوا بعده، ولم تبيّن أو تشرّح كما هو حقّها.

وفي هذا التقسيم الجديد، يدرج ابن سينا علم معرفة نـزول الوحي، ومعرفة النبي، ومعرفة الإمام تحت عنوان: علم التشريع والتقنين، معتبراً الأخير ركناً أو فرعاً رابعاً لفلسفة السياسة.

لقد تمكّن ابن سينا ـ عبر ذلك ـ من حلّ التضاد التاريخي ما بين العقل والوحي، الفلسفة والشريعة، متفوّقاً بذلك على الثنائية الفلسفية العتيقة، فقد ردّ للقانون مكانته

---

(١) المصدر نفسه: ٥.

(٢) المصدر نفسه: ٧.

(٣) المصدر نفسه.

الضائعة في الفلسفة الإسلامية، كما منح علم الشريعة والقانون (علم الحقوق) ـ بوصفه علماً أصلياً باقياً ـ قيمةً فلسفية لازمة لـه.

يقول ابن سينا: «وأمّا العلم العملي، فمنه ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الإنسان في نفسه وأحوالـه التي تخصّه، حتّى يكون سعيداً في دنياه هذه وفي آخرته، وقوم يخصّون هذا باسم علم الأخلاق، ومنه يعلم كيف يجب أن يجري عليه أمر المشاركات الإنسانية لغيره، حتى يكون على نظام فاضل، إما في المشاركة الجزئية، وإما في المشاركة الكلية، والمشاركة الجزئية هي التي تكون في منـزل واحد، والمشاركة الكلية هي التي تكون في المدينة.

وكل مشاركة فإنما تتمّ بقانون مشروع، وبمتولّ لذلك القانون المشروع يراعيه، ويعمل عليه ويحفظه، ولا يجوز أن يكون المتولّي لحفظ التقنين في الأمرين جميعاً إنسان واحد، فإنه لا يجوز أن يتولّى تدبير المنـزل من يتولّى تدبير المدينة، بل يكون للمدينة مدبّر، ولكل منـزل مدبّر آخر، ولذلك يحسن أن يفرد تدبير المنـزل بحسب التولّي، باباً مفرداً، وتدبير المدينة بحسب المتولّي باباً مفرداً، ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنـزل والتقنين للمدينة كلّ على حدة، بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعي في خاصة كلٍ شخصٌ، وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو النبي.

وأما المتولّي للتدبير، وكيف يجب أن يتولّى، فالأحسن أن لا ندخل بعضه في بعض، وإن جعلت كل تقنينٍ أيضاً باباً آخر فعلت ولا بأس بذلك، لكنك تجد الأحسن أن يفرد العلم بالأخلاق والعلم بتدبير المنـزل والعلم بتدبير المدينة كلّ على حدة، وأن تجعل الصناعة الشارعة وما ينبغي أن تكون عليه أمراً مفرداً.

وليس قولنا: وما ينبغي أن تكون عليه، مشيراً إلى أنّها صناعة ملفّقة مخترعة ليست من عند اللـه، ولكل إنسان ذي عقل أن يتولاها، كلا، بل هي من عند اللـه، وليس لكلّ إنسان ذي عقل أن يتولاها، ولا حرج علينا إذا نظرنا في أشياء كثيرة ـ مما يكون من عند اللـه ـ أنّها كيف ينبغي أن تكون.

فلتكن هذه العلوم الأربعة أقسام العلم العملي، كما كانت تلك الأربعة أقسام العلم النظري.

وليس من عزمنا أن نورد في هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظري والعلم العملي، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد: نورد منه العلم الآلي، ونورد العلم الكلّي،

ونورد العلم الإلـهي، ونورد العلم الطبيعي الأصلي، ونورد من العلم العملي القدر الذي يحتاج إليه طالب النجاة، وأمّا العلم الرياضي فليس من العلم الذي يختلف فيه.

والذي أوردناه منه في كتاب الشفاء هو الذي نورده ها هنا لو اشتغلنا بإيراده، وكذلك الحال في أصناف العلم العملي لم نورده ها هنا (لعدم الاختلاف فيه) »[١].

يمتاز هذا التقسيم السينوي ـ مقارنةً بسائر التقسيمات ـ بأهميّة فائقة، سيما من زاوية فلسفة السياسة وفلسفة الحقوق، ولم يسبق ابن سينا أحدٌ ينظم هذا الموضوع ويجليه بصراحة كما فعلـه هو.

أولاً: أقدم ابن سينا، وعلى خلاف المنهاج المتعارف، ودون سابقة مضبوطة في الفلسفة، أقدم على تقسيم العلوم إلى علوم باقية وأخرى موردية زائلة، جاعلاً الحكمة العملية، والفلسفة السياسية، وعلم الحقوق (التقنين) من العلوم الثابتة الأصلية، التي تستحقّ ـ بجدارة ـ اسم الحكمة.

ثانياً: ذكر ابن سينا لكل واحدٍ من العلوم النظرية والعملية أربعة أقسام مستقلّة، فقد أضاف في الحكمة النظرية العلمَ الكلي، فيما أضاف على الحكمة العملية ما يمكن تسميته بالنبوّة، وعلم التقنين، وعلم الناموس، وعلم التشريع.

ثالثاً: صرّح ابن سينا بأنّ مبدأ التقنين من اللـه تعالى، فحتّى الإنسان العاقل لا يقدر ـ بالأصالة دون لحاظ المصادر الوحيانية ـ على إبداع نظام قانوني، لكنّ البشر قادرون على إبداء وجهة نظرهم القانونية ضمن الأطر الكلية العامة في الوحي، والتي تحدّد كيفية التقنين ونحوه، وفي مطاوي هذه المقولة التي يتحدّث حولـها ابن سينا يشير إلى استقلال السلطة التشريعية، كما يلفت الانتباه إلى عدم إمكان إدارة مجتمع بالجمود على ظواهر الشرع دون الأخذ بعين الاعتبار الحقائق المتغيرة المتجدّدة في حياة البشر، فمن اللازم التفكير في كيفية سنّ القوانين والتشريع المتناسب مع الأزمنة والأمكنة المختلفة، بل حتى مع طبائع الشعوب المتنوّعة.

ويوضح ابن سينا بصورةٍ أكثر جلاءً هذه المسألة في كتابه إلـهيات الشفاء، مشرّحاً هناك وظائف الشارع بوصفه واضع القوانين، ويرى ابن سينا أنّ الشارع إذا ما وضع لجزئيات الحياة المدنية قوانينَ ثابتة أدّى ذلك إلى فساد المجتمع وهلاكه واضمحلالـه، لا سيما ما يتصل بشؤون الاقتصاد والمعاملات والسياسة فيه، ذلك أنّ

---

(١) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٦ ـ ٩.

الزمان يخضع على الدوام للتحوّل والصيرورة، ومن هنا لم يكن تصويب هذا النوع من القوانين مفوّضاً إلى الشارع، وإنما إلى السائس ورئيس الدولة في الفترات الزمنية المختلفة، حيث يعمد الحاكم إلى ممارسة عملية تقنين، مستفيداً لـها من وجهات نظر أصحاب الرأي والمشورة[1].

رابعاً: يقرّ ابن سينا في تقسيمه الذي اعتمده في منطق المشرقيين بأنّ المجتمع على المستوى العام (المدينة) وكذلك على المستوى الخاص، أي المنـزل والعائلة، يخضع من ناحية تشريعية لسلطة تسمّى «صناعة الشارعين» أو «صنعة التقنين»، تستمدّ إلـهامها من الشرع، إلاّ أن المواطن أو أحد أبناء الأسرة خارج ـ من الناحية الإدارية والتدبيرية ـ عن تحت رقابة السلطة التنفيذية المباشرة ورئيس المدينة المسمّى سائساً.

ويصدر ابن سينا في هذا المجال حكماً إلزامياً قاطعاً باستخدامه جملة «لا يجوز»، وذلك عند قولـه: «لا يجوز أن يكون المتولّي لحفظ التقنين في الأمرين جميعاً إنسان واحد، فإنّه لا يجوز أن يتولّى تدبير المنـزل من يتولّى المدينة، بل يكون للمدينة مدبّر، ولكلّ منـزل مدبّر آخر»[2].

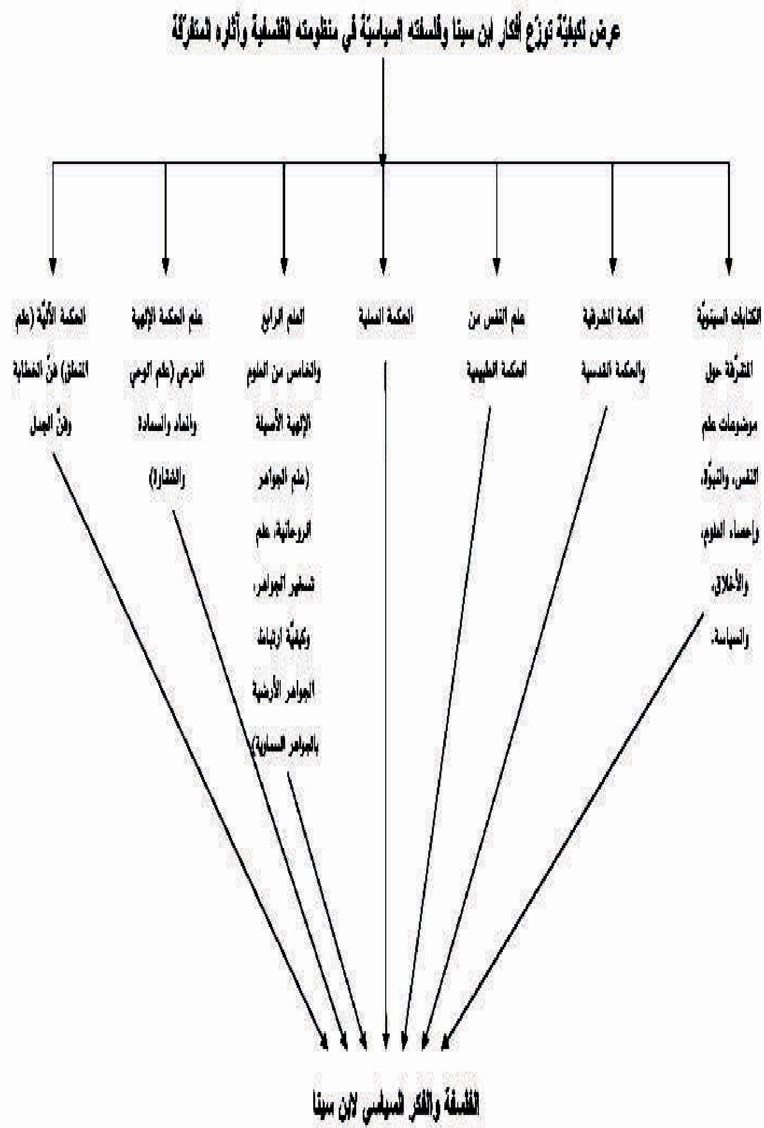
من هنا، يفصل ابن سينا الدائرة الشخصيّة الخاصّة عن مجال السياسة فصلاً كاملاً، مقيّداً صلاحيات الحكم والدولة إزاء التدخّل في المجالات الشخصية للأفراد، لا بل مانعاً عن ذلك كلّ المنع، وهي مسألة قلّما وجدنا حديثاً فيها بين فلاسفة السياسة المسلمين قبل ابن سينا، ولذا يمكن عدّه أحد رادة هذا الموضوع ومبدعيه.

وعلى أيّة حال، نعرض بين يدي القارئ التقسيم السينوي للعلوم، وفقاً لما جاء في كتاب منطق المشرقيين ضمن هذا الرسم التوضيحي، الذي يدلّل في الوقت عينه على مكانة الفلسفة السياسية عنده، وكيفية ارتباطها بالعلوم الأخرى، وعبر مقارنة هذا الرسم بما سبقه تغدو الصورةُ ـ فيما نتوقّع ـ أكثر وضوحاً والنتيجة أكثر صوابية.

---

(١) إلهيات الشفاء، مصدر سابق: ٤٥٤.

(٢) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٧.


عرض لكيفية توزع أفكار ابن سينا وفلسفته السياسية في منظومته الفلسفية وآثاره المتفرقة
الكتابات السينوية المتفرّقة حول موضوعات علم النفس، والنبوّة، وإحصاء العلوم، والأخلاق، والسياسة.
الحكمة المشرقية والحكمة القدسية
علم النفس من الحكمة الطبيعية
الحكمة العملية
العلم الرابع والخامس من العلوم الإلهية الأصلية (علم الجواهر الروحانية، علم تسطير الجواهر، وكيفيّة ارتباط الجواهر الأرضية بالجواهر السماوية)
علم الحكمة الإلهية الفرعي (علم الوحي والمعاد والسعادة والشقاوة)
الحكمة الآلية (علم المنطق) فنّ الخطابة وفنّ الجدل
الفلسفة والفكر السياسي لابن سينا

٢ . إطار المنظومة الفلسفيّة

تتكوّن المنظومة الفلسفية أو الجهاز الفلسفي لأيّ فيلسوف من جملة عناصر متعدّدة، تدور بأجمعها حول محور واحد، وتسعى لإلباس ثوب الواقعية لـهدف أصلي ومشترك نهائي، وإذا ما نجحنا في التعرّف على ذاك الـهدف الأصلي المستكنّ داخل المنظومة الفلسفية لـهذا الفيلسوف أو ذاك، فقد وفّقنا في معرفة تمام أبعاد فلسفته، كما وأدركنا ـ بوعي وبصيرة ـ كيفية التناسب وانتقاء العناصر في تلك المنظومة، واتضح أمامنا ـ عبر ذلك ـ المكانة الخاصة التي يحظى بها كلّ علم أو حكمة داخل هذا النظام الفلسفي.

إن بنية النظام الفلسفي السينوي تخضع للقانون المذكور نفسه، وعليه، يلزمنا ـ بدايةً ـ كشف النقاب عن الـهدف الرئيسي فيها، حتى نقدر على تحديد موقعية أنواع الحكمة داخل هذا النظام، ومن بينها مكانة الفلسفة السياسية والحكمة العملية.

وكما ذكرنا من قبل، يقع ابن سينا في قراءة تاريخية للفلسفة وتحوّلاتها وحقبها في مرحلة أطلقنا عليها اسم «تأليه الفلسفة»، وبلوغها التوحيد الأصيل الخالص، فقد ذكروا في تعريف الفلسفة أنّها «التشبّه بالخالق بقدر طاقة الإنسان»[(١)]، أي إن تربية الإنسان الإلـهي في المدينة العادلة أو المدينة الفاضلة السينوية هو الـهدف الرئيس في البناء الفلسفي لابن سينا، وقد دلّلنا سابقاً عبر استخراج المطالب الفلسفية من آثار ابن سينا ووضع رسوم بيانية عدّة على أن تمام عناصر الحكمة وأقسامها في المنظومة الفلسفية السينوية إنما انتظمت وتآلفت لتحقيق هذا الغرض، أي لتوفير الأرضية المناسبة لتأسيس المدينة العادلة، وتحقّق علم السياسة، وفلسفة الحقوق والتشريع.

وكما أشرنا من قبل أيضاً، فقد قسّم ابن سينا الحكمة ـ في المرحلة الأولى ـ إلى عملية ونظرية، والأولى تعني الأخلاق والفلسفة السياسية، ثم قسّم الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام هي: العلم الأسفل أو الحكمة الطبيعية، والعلم الأوسط أو الحكمة الرياضية، والعلم الأعلى أو الحكمة الإلـهية، كما خصّص ابن سينا كلاً من كتاب الشفاء الكبير ودانشنامه علائي لشرح هذه العلوم وتفسيرها، علاوةً على علم المنطق.

---

(١) يقول الفارابي: وأمّا الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبّه بالخالق بقدر طاقة الإنسان، المنطقيات للفارابي ١ : ٦ ـ ٧، تنظيم وإعداد: محمد تقي دانش پژوه والسيد محمود المرعشي، طبعة قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٨هـ.

ويختصّ العلم الأعلى أو الإلـهيات في منتهاه بمباحث المعاد، والنبوّة، والتشريع والتقنين، وتأسيس المدينة العادلة أو الفاضلة، وعبر ذلك تنسكب محصّلة تمام أنواع العلوم النظرية في نطاق الحكمة العملية والفلسفة السياسية، مما يرشد ـ عملياً ـ إلى أن البناء الفلسفي السينوي إنما انتظم وانعقد للتمهيد لتأسيس المدينة العادلة بغية تربية الإنسان السعيد، ذلك الإنسان المكوّن من عناصر الفضيلة، والشجاعة، والعفّة، والناس ـ عبر هذا الطريق ـ يبلغون مقام الاعتدال الذي هو عين السعادة(١)، وتتوفّر للبشر ـ في هذا المجتمع بالخصوص ـ إمكانية السعي للتشبّه باللـه سبحانه عبر تجنّب الصفات الرديئة والأعمال الرذيلة كالكذب والخيانة و..

إن الـهدفَ الرئيس عند ابن سينا من تأسيس المدينة والاجتماع الإنساني توفيرُ الأرضيات المناسبة للعرفان، والعبادة، وتربية الإنسان الموحّد الواصل إلى اللـه تعالى(٢).

بناءً عليه، ينكشف لنا أن مجمل البناء الفلسفي السينوي إنما شِيْدَ برمّته لبلوغ السياسة والحكمة العملية.

وتنتهي فلسفة ابن سينا ـ بما فيها من أنواع الحكمة ـ بالعلم الأعلى أو الحكمة الإلهية، فيما تنتهي الحكمة الإلهية بدورها بالفلسفة السياسية، وشكل تأسيس المدينة، وتربية الإنسان ليغدو قادراً على بناء ذاته والتشبّه باللـه سبحانه، وهذا ما نجده عن طريق البحوث الموجودة في الأنواع الأربعة للحكمة العملية، وهي تهذيب النفس، وتدبير المنـزل، وسياسة المدن، وعلم النبوّة والتشريع، كما يقع قسم آخر منه عن طريق فنيّ الخطابة والجدل في المنطق، وثالث عن طريق شكل تنظيم المباحث في النتاجات الموسوعية الجامعة لابن سينا، من نوع الشفاء، ذلك كلّـه ليتسنّى للبشر الوصول إلى السعادة الأخروية والأبدية، أي بلوغ الإنسان الخير المحض، والسعادة المطلوبة، والعيش في اجتماعٍ لا ظلم فيه ولا انحراف ولا انحطاط، ولحفظ المكان المناسب بغية كسب الاستعداد اللازم لسفر الآخرة، ونيل السعادة الأبدية.

وتشبه المنظومة الفلسفية السينوية الـهيكليةَ العمرانيةَ للمدن الإسلامية الكبرى قديماً، حيث تنتهي الطرق وتصبّ السُبُل جميعُها في الساحة المركزية للمدينة، فالأزقة و..

---

(١) الشفاء، الإلهيات، مصدر سابق: ٤٥٥.

(٢) راجع: الإشارات والتنبيهات ٣: ٣٧١، أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا، قم، نشر البلاغة، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى.

تتصل بعدّة شوارع كبرى ورئيسية تتصل بدورها بالساحة العامّة التي تقع وسط المدينة، ذاك الوسط الذي تتكوّن أطرافه ونواحيه من مجموعة عناصر تمنحه هويته الخاصّة ومكانته المميّزة في المدينة مثل دار الإمارة، والمسجد، والمدرسة، والسوق، والحمام العمومي، وأحياناً منـزل القوافل وخانات المسافرين.

وبناءً عليه، ليس صدفةً ولا اتفاقاً أن تُنتقى المباحث العلمية في المنظومة السينوية لتصبّ جميعها في الحكمة الإلـهية، وتنتهي هذه الحكمة بمباحث المعاد، والنبوّة، وتأسيس المدينة، إنّما هو شيء خطّط عن وعي مسبق، ليكتسب ذاته ومفهوميته، وليكون شاهداً على عظمة المكانة التي تتمتع بها الفلسفة السياسة عند ابن سينا وسموّها.

وبهذا التصوّر السينوي للسياسة والفلسفة السياسية، وهو تصوّر لا يعتبر الحكمة ناقصة ولا بتراء.. يذهب ابن سينا إلى تصوّر الحكمة الإلـهية محيطاً خضمّاً عظيماً تصبّ فيه الأنهر كافّة، من هنا كان لابدّ ـ بدايةً ـ من تلاقي الأطراف كافّة في الحكمة السياسية لتعرض منافعها وبضائعها ونتاجاتها المشتركة هناك.

إنّ هذا النص السينوي في الفصل الثالث من إلـهيات الشفاء شاهد صارخ على هذه الحقيقة: «إنّ العلوم كلـها تشترك في منفعة واحدة، وهي تحصيل كمال النفس الإنسانية بالفعل، مُهيّئةً إيّاها للسعادة الأخروية»[١].

ومن الطبيعي أن لا يتسنّى تحقيق هذا الـهدف الكبير إلاّ عبر الحكمة العملية وفروعها الثلاثة أو الأربعة، وعليه، تغدو الحكمة العملية في فلسفة ابن سينا ملتقى العلوم كافّة وأنواع الحكمة عامّة.

فبعد المقطع المشار إليه، يذكر ابن سينا أنّ لنفعية العلوم بالنسبة إلى بعضها البعض عند المؤلّفين معنى آخر، تغدو فيه العلوم كافّة في خدمة الفلسفة الأولى، بما فيها العلوم الطبيعية والرياضية، ومن ثم، وبالمقابل، تمثل الفلسفة الأولى المعيار الذي يزن مَدَيَات الصواب أو الخطأ في تلك العلوم، مما يجرّ عليها جميعها نفعاً ومصلحة، من نوع المصلحة التي يدرّها الرئيس على مرؤوسيه، والمخدوم على خادميه.

وفي هذا المضمار، تكون للعلوم الرياضية الجزئية، والأخلاقيات، وعلم السياسة منافع أيضاً تمنحها للفلسفة الأولى والإلـهيات، إلاّ أنّها لا تصنّف ـ على مستوى ترتيب البحوث ـ مقدّمةً لـها حتى يكون وجودها من هذه الزاوية ضرورياً[٢]، أي أن علم الأخلاق

---

(١) إلـهيات الشفاء، مصدر سابق: ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٧ ـ ١٨.

والسياسة يمثلان نتيج الفلسفة الأولى لا سببها وموجدها، أو فقل: كدرجات السلّم في سلسلة علومها التمهيديّة.

٣ . إطار الحكمة المشرقيّة

لابن سينا نوعان من الفلسفة، إحداهما الفلسفة الأرسطية المعروفة بالفلسفة المشّائية، والتي سطرها لعموم الراغبين والمحتاجين، وثانيهما الفلسفة الخاصّة التي عبّر عنها هو نفسه بحكمة المشرقيين، ودوّنها بل أسّسها للخواص فحسب، تماماً كما يقول هو نفسه في منطق المشرقيين: «وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلاّ لأنفسنا ـ أعني الذين يقومون منّا مقام أنفسنا ـ وأما العامّة من مزاولي هذا الشأن، فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لـهم وفوق حاجتهم»[١].

وتتنوّع الكتب المتعلّقة بفلسفة المشرقيين إلى نوعين، فبعضها ذو لغةٍ رمزية، وذو كسوة قصصية روائية، مثل رسالة حيّ بن يقظان، ورسالة الطير، وسلامان وإبسال، وبعضها الآخر لا يملك لغةً رمزية، وإنما أدبيات عادية متوارثة ومستعملة، مثل كتاب حكمة المشرقيين المفقود، والذي بقيت منه مقدّمته فقط، مشتملةً على قسمٍ من المنطق، وكذلك مثل الفصول الأخيرة من كتاب الإشارات والتنبيهات.

وهذا القسم من الفلسفة السينوية المسمّى بعلم الخواص، لا يخلو هو الآخر عن الحكمة العملية والفلسفة السياسية، فقد تحدّث ابن سينا في مقدّمة حكمة المشرقيين ـ عند تقسيمه العلوم وتحديد مكانتها ـ عن علم السياسة بحديثٍ جاذب وبرّاق سبق أن أسلفناه، إلا أنّه كان وعد هناك قائلاً: «ونورد من العلم العملي القدر الذي يحتاج إليه طالب النجاة»[٢]، بيد أن فقدان الكتاب جعلنا جاهلين ـ بالدقة ـ بطبيعة البحث الذي استأنفه ابن سينا هناك حول الحكمة العملية والفلسفة السياسيّة.

أما الفصول الأخيرة من كتاب الإشارات، أي النمط الثامن، والتاسع، والعاشر، فقد اشتملت على بحوث أساسية في الأخلاق والسياسة، يمكن وصفها بالاستثنائية، فقد تحدّث ابن سينا في هذه الفصول من الإشارات بحديث بارع ورائع حول مسألة الشرّ في الطبيعة الإنسانية والاجتماع البشري، والسياسة قسم من هذا الموضوع، مستخدماً منهجاً جديداً كلّ الجدة ذا سمةٍ إبداعية، جاعلاً مباحث القضاء والقدر والعناية الأزلية البناءَ التحتي الذي

---

(١) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٤.

(٢) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٨.

تشاد عليه حلول مسألة الشرّ من الناحية الفلسفية، لقد قام ابن سينا في هذا البحث فعلاً بتقويم ظواهر كالظلم، والعدل، واللامساواة الاجتماعية تقويماً جذرياً[١].

وهكذا الحال في مسألة السعادة والشقاوة الحسّاسة، والتي يتكفّل عند الفلاسفة كلٌّ من علم الأخلاق وعلم المدن حلَّها وتأمينَها في الاجتماع والمدينة، إذ نَعُمَت ببحث مسهب قلّ نظيره من قبل، حيث أبدى فيه ابن سينا مواقف وآراء هامّة[٢].

وقد تعرّض ابن سينا أيضاً إلى موضوعات من نوع كيفية تكوّن الاجتماعات البشرية، وتأسّس المدن، والـهدف منها، فأثار مباحث رئيسية، مستدلاً على ضرورتها باستخدام منهج برهاني وفلسفي، حيث لا يمكن بناء إنسان عارف إلاّ في محيط كهذا[٣].

وفي هذه المواضع كافّة، نلاحظ ـ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الشروح المعطاءة للخواجة نصير الدين الطوسي ـ إشارات لتبلور حكمة عملية وفلسفة سياسية جديدة، يمكنها أن تشكّل بنيةً تحتيةً فلسفية وبرهانية راسخة لتشييد علاقة «العرفان والسلطة»[٤].

ولم تخلُ الرسائل الرمزية السينوية في الحكمة المشرقية من مفاهيم سياسية أو تعاليم كذلك، رغم أنّ موضوعها الرئيس كان يتركّز حول الأخلاق وتهذيب النفس، الذي يصنّف بدوره قسماً من الحكمة العملية، وبنيةً تحتيةً أساسية لسياسة المدن.

على أية حال، إذا ما أمعنّا النظر والتفكير في مقولة «العرفان والسلطة» بصورةٍ أكثر مبدئيةً، فسوف نعثر في هذه الرسائل على عدد أكبر من المفاهيم السياسية، تماماً كما حاولـه فيلسوف بارز من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي، حيث استنتج من رسالة سلامان وإبسال تعاليم عدّة تتعلّق بسياسة المدن، فلدى شرحه مصطلحي «سلامان وإبسال» في كتاب الإشارات ـ وما يثيره الخواجه الطوسي هنا هو بحدّ ذاته قيّم يستحق الدرس والتركيز ـ وعند تفسيره قسماً من الرسالة المذكورة لابن سينا، مفكّكاً رموزها حالاً أسرارها يقول: «وفتحه البلاد لأخيه: اطّلاع النفس بالقوّة النظرية على الجبروت

(١) راجع: الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق ٣: ٣١٦ ـ ٣٧٤.

(٢) راجع المصدر نفسه ٣: ٣٣٤ وما بعد، تحت عنوان: النمط الثامن في البهجة والسعادة.

(٣) راجع: المصدر نفسه: ٣٧١ ـ ٣٧٤.

(٤) إن تعبير العرفان والسلطة الرائع والجميل، من إبداعات الأستاذ الدكتور السيد مصطفى محقق داماد، أبدعه لشرح علاقة العرفان بالسياسة، ويعدّ الفلاسفة العرفاء من أمثال ابن سينا والسهروردي من روّاد هذا الميدان المعرفي، لمزيد من المراجعة لآثار الدكتور محقق داماد انظر: خرد جاودان: ٦٢٥ ـ ٦٣٦، إعداد علي أصغر محمد خاني وحسن سيد عرب، طهران، انتشارات فرزان، ١٩٩٨م.

والملكوت، وترقّيها إلى العالم الإلـهي، وقدرتها العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها، وفي نظم أمور المنازل والمدن. ولذلك سمّاه بأوّل ذي القرنين، فإنّه لقب لمن كان يملك الخافقين ... واختلال حال سلامان لفقده إبسالاً: اضطراب النفس عند إهمالـها تدبيرها شغلاً بما فوقها، ورجوعه إلى أخيه: التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن»[١].

فعندما يستنتج فيلسوف مثل الخواجة نصير الدين الطوسي من هذه الرسائل العرفانية المرمَّزة مسائل تتصل بالحكمة العملية وسياسة المدن، فلا بد أنّ جوهر هذه المسائل مستكنّ بين سطور هذه الرسائل، ومن هنا يمكن القول: إن واحداً من أنماط البحث السينوي في الفلسفة السياسية يتمثّل في آثاره في حكمة المشرقيّين، أعم من رسائلـه الرمزية وغيرها، فمن مطالعة هذه الأعمال العلمية وتحليلـها ودرسها ونقدها وتقويمها يمكننا اكتشاف علاقة العرفان بالسياسة والسلطة عند ابن سينا، لنضع يدنا على نوع جديد من الفلسفة السياسية.

إن الرسائل الرمزية الأخرى لابن سينا لم تقرأ ـ هي الأخرى ـ من هذه الزاوية أيضاً، يقول الدكتور يوسف زيدان، الذي حقّق ونشر الرسائل المتعلّقة بموضوع حيّ بن يقظان في الحضارة الإسلامية، متحدّثاً عن رسالة ابن سينا: إنّ المقصود بحيّ نوع البشر، وبيقظان العقل البشري المتيقّظ، الذي لا بد لـه أن يترك أثراً أو بصمةً على أبعاد الحياة الروحية والمادية للبشر، فيحرّر الروح من أسر القوى النفسانية[٢].

٤ . إطار المصنفات المفُرَدة

إحدى أشكال التناول السينوي الأخرى لموضوع الحكمة العملية وسياسة المدن الرسائلُ والمدوّنات المستقلة المفردة التي خصّصت لمعالجة هذا الموضوع، وقد أطلقنا عليها اسم «المصنّفات المفردة»، فإذا ما وضعت هذه التصنيفات المفردة إلى جانب بعضها بعضاً مكمّلة، فسوف يظهر لنا أن ثمّة بنية فكرية فلسفية منظّمة تقبع داخل هذه المتفرّقات، أمّا لو طالعناها بصورةٍ منفصلة دون أن نسعى للعثور على حلقات الوصل والارتباط فيما

---

(١) الإشارات والتنبيهات ٣: ٣٦٨ ـ ٣٦٨، ولمزيد من الاطلاع حول هذه الرسالة وترجمتها، راجع: رمز وداستانهاى رمزى در ادب فارسى: ٤٤٠ ـ ٤٤٤، تقي پور نامداريان، طهران، انتشارات علمي وفرهنكَى، ١٩٩٦م، الطبعة الرابعة.

(٢) راجع: حيّ بن يقظان، نصوص أربعة ومبدعوها: ٤٧، الدكتور يوسف زيدان، بيروت، دار الأمين، ١٤١٩ هـ.ق.

بينها فإنّها لن تبدو سوى كتابات متفرّقة غير مبرّرة.

إن رسائل ابن سينا حول النبوّة، والقضاء والقدر، والمعراج، والأخلاق، والسياسة، والنفس، وتقسيم العلوم وتنظيمها، كلّها من هذا النوع من المصنّفات، فإذا ما ربطناها بعضها ببعض، وطالعناها بغية اكتشاف الرؤى الفلسفية ـ السياسية السينوية، ودقّقنا فيما تحويه من مصطلحات حضارية وسياسية ومعرفية مثل: العقل، والنفس الناطقة، والنبوّة، والعدل، والظلم، والمدينة، والتدبير، والمدبّر، والشارع، والسانّ وخليفة الله، والإمام، والمشاركة، والتعاون، والخير، والعناية، والسائس، والديمقراطية، والسياسة، والرياسة، وحسن الايالة وأمثال ذلك... إذا ما قمنا بذلك كلّه فسوف نعثر بالتأكيد على منظومة فلسفية سياسية سينوية.

وقد عرّفنا بدورنا هذه الأعمال العلمية لابن سينا في بحث «فهرس الأعمال السياسية لابن سينا»، ومن ثم، فلا حاجة لمزيد من الكلام ها هنا أكثر ممّا أسلفناه هناك.

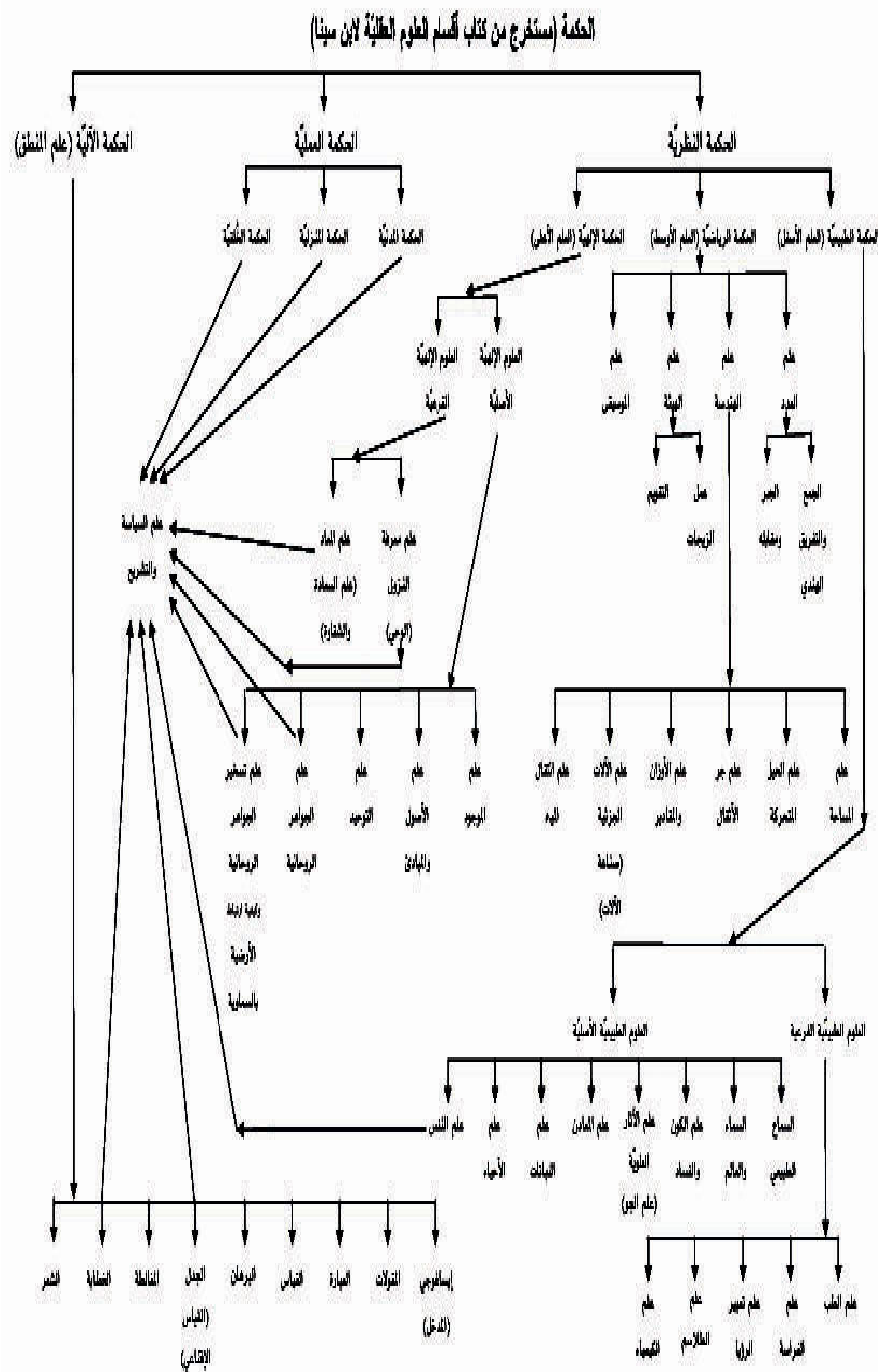
وما ينبغي ـ ضرورةً ـ إعادة التذكير به مجدّداً، هو أننا ملزمون بقراءة منهاجية بحث ابن سينا في الموضوعات السياسية ومفاهيم السياسة حتّى نتمكّن ـ عبر ذلك ـ من فهم فلسفته وفكره السياسيين، فقد أبدى ابن سينا المباحث المتعلّقة بالسياسة والأخلاق ضمن الأشكال والأطر والأساليب الأربعة المذكورة مما أوضحناه آنفاً، وعدم الالتفات إلى كيفية توزّع البحوث السياسية في مجموعة أعمال ابن سينا يؤدّي إلى عجزنا عن وعي فلسفته السياسية، نعم، مع الأخذ بعين الاعتبار مسبقاً هذه الآلية الدرسية للموضوع، لن نكون قادرين على التعرّف على محالّ بحث هذه الموضوعات عند ابن سينا ومظانّها فحسب، بل ستتجلي أمامنا جملة البنية الفلسفية السياسية السينوية، وهيكلها العام، مع طبيعة العلاقة التي تربط أجزاءها بعضها ببعض، وسوف نفهم آنذاك أن ابن سينا أشغل نفسه ببناء مبادئ الفلسفة السياسية وأصولها قبل أن يشغلها بجزئيّات الفلسفة السياسية، لا بل إن ابن سينا ليس فقط لم يعتبر الانشغال الجزئي هذا خارجاً عن وظائف الفيلسوف ومهامّه فحسب، بل رآه منفصلاً أيضاً عن مهامّ النبي والسانّ والشارع، إذ اعتقد بأنّ هذه المسائل يمكن الوصول إلى تصوّرات فيها عبر اتخاذ منهج عقلاني اجتهادي، وعموماً، عبر الاستفادة من تجارب الحياة الجماعية والحضارية للبشر، ذلك أن ظروف الزمان في تحوّل مستمرّ وصيرورة دائمة.

ولكي نتممّ الفائدة هنا، نستعرض في هذا الرسم التوضيحي كيفية توزّع الفكر السياسي والحكمة العملية عند ابن سينا داخل منظومته الفلسفية وأعماله المتفرّقة، إن هذا

الرسم البياني يدلّ على أن الفكر السياسي السينوي قد انتشر في مختلف نتاجاته، وعلى طول البنية الكبيرة لمنظومته الفلسفية، بصورةٍ لا نظير لـها ولا شبيه، إلاّ أنّ هذا التناثر لعقد الفكر السياسي السينوي تختبئ خلفه حلقات الوصل والارتباط، حتّى تنتج بمجموعها سياسةَ المدن عند ابن سينا.

إن فنّ الخطابة والجدل من علم المنطق، والعلم الثامن من العلوم الطبيعيّة الأصلية المسمّى بعلم النفس، إضافةً إلى العلم الرابع والخامس من العلوم الأصلية الإلـهية، وكذلك فرعين من فروع العلوم الفرعية الإلـهية، زد على ذلك تمام فروع الحكمة العملية، التي دوّنت على شكل مصنّفات جامعة، ومباحث متصلة، وبعضها بصورة كتابات مفردة ورسائل خاصّة في بعض هذه العلوم... كلّـها منابع ومصادر أصلية ومباشرة للفكر السياسي والفلسفة السياسية عند ابن سينا.

إنّ كتابات ابن سينا المفردة في موضوعات مثل الأخلاق، والسياسة، والنبوّة، وفلسفة العلم، وتقسيم العلوم وتنظيمها و.. نعرضها للقارئ في هذا الرسم التوضيحي.


الحكمة (مستخرج من كتاب أقسام العلوم العقليّة لابن سينا)
الحكمة النظريّة
الحكمة العمليّة
الحكمة الآليّة (علم المنطق)
الحكمة الطبيعيّة (العلم الأسفل)
الحكمة الرياضيّة (العلم الأوسط)
الحكمة الإلهيّة (العلم الأعلى)
الحكمة المدنيّة
الحكمة المنزليّة
الحكمة الخلقيّة
علم العدد
علم الهندسة
علم الهيئة
علم الموسيقى
الجمع والتفريق الهندي
الجبر ومقابله
عمل الزيجات
التقويم
العلوم الإلهيّة الأصليّة
العلوم الإلهيّة الفرعيّة
علم معرفة التنزيل (الوحي)
علم المعاد (علم السعادة والشقاوة)
علم السياسة والتشريع
علم المساحة
علم الحيل المتحركة
علم جر الأثقال
علم الأوزان والمقادير
علم الآلات الجزئية (صناعة الآلات)
علم انتقال المياه
علم الوجود
علم الأصول والمبادئ
علم التوحيد
علم الجواهر الروحانية
علم تسخير الجواهر الروحانية وكيفية ارتباط الأرضية بالسماوية
العلوم الطبيعيّة الأصليّة
العلوم الطبيعيّة الفرعية
السماع الطبيعي
السماء والعالم
علم الكون والفساد
علم الآثار العلويّة (علم الجو)
علم المعادن
علم النباتات
علم الأحياء
علم النفس
علم الطب
علم الفراسة
علم تعبير الرؤيا
علم الطلاسم
علم الكيمياء
إيساغوجي (المدخل)
المقولات
العبارة
القياس
البرهان
الجدل (القياس الإقناعي)
المغالطة
الخطابة
الشعر

النراقي والتكوين الحديث للعقل السياسي
محاولة لاستكشاف النظرية السياسيّة الشيعيّة

الدكتور داود فيرحي

ترجمة: صفاء الدين الخزرجي

النراقي، السيرة العلمية

في قرية نائية من قرى مدينة كاشان، ولد الشيخ أحمد النراقي سنة (١١٨٥هـ)، وتكفّل نشأته العلمية أولاً والده الملا مهدي النراقي ــ وكان من كبار العلماء وفحول الفقهاء ــ فقضى وطراً من دراسته على يد والده الماجد وردحاً آخر منها على يد علماء العراق، وقد تركت منهجية الوالد في البحث والتأليف بصماتها واضحةً على مؤلّفات الابن وطريقته في البحث والكتابة.

في المقابل، ساعدت الجهود العلمية التي بذلها النراقي الابن على انكشاف البعد العلمي بصورة أفضل وأنصع في النتاج العلمي للنراقي الأب.

وقد برع الشيخ أحمد النراقي مضافاً إلى علمي الفقه والأصول، وعلم الأخلاق، وسائر العلوم العقلية والنقلية، في مجالات عديدة أخرى كالشعر مثلاً، فهو شاعر مبدع، وكان يتخلّص في أشعاره بـ «الصفائي».

وأمّا أساتذته فيأتي في طليعتهم الشيخ كاشف الغطاء والشيخ الأعظم الأنصاري، أمّا مؤلفاته وتصانيفه فكثيرة، وهي كالتالي[1]:

١ ــ شرح تجريد الأصول. ٢ ــ مناهج الأحكام في الأصول. ٣ ــ عين الأُصول. ٤ ــ أساس الأحكام في الأصول. ٥ ــ مفتاح الأحكام في الأصول.

---

(١) محمد علي المدّرسي، ريحانة الأدب ٦: ١٦١، نشر خيام، ١٩٩٠م.

٦ ــ معراج السعادة. ٧ ــ تذكرة الأحباب. ٨ ــ خلاصة المسائل. ٩ ــ شرح محصّل الهيئة. ١٠ ــ مستند الشيعة في الأحكام الشرعية. ١١ ــ الخزائن. ١٢ ــ عوائد الأيام. ١٣ ــ سيف الأُمّة وبرهان الملّة. ١٤ ــ مثنوي طاقديس. ١٥ ــ وسيلة النجاة.

لقد اتّصفت شخصية النراقي ــ على لسان مترجميه ــ بالموسوعية والجامعية، سيما في الأصول والفقه والأخلاق والرياضيات والسياسة. أمّا الشعر باللغة الفارسية فقد كان في الصدارة من بين شعراء عصره.

وقد تميّز الفاضل النراقي عن باقي أقرانه بقلّة تلمّذه وحضوره في دروس العلماء، وإنما استقى أكثر علومه من بطون الكتب لا من محضر العلماء والأساتذة[1].

وافته المنية ــ متأثّراً بالوباء ــ عام (١٢٤٥ هـ)، ووري جثمانه الثرى في النجف الأشرف.

تكوّن الفكر السياسي للنراقي

يعتبر النراقي أوّل فقيه يتعرّض للبحث في ولاية الفقهاء، كما يعتبر كتابه «عوائد الأيام» أوّل كتاب فقهي يتعرّض بالبحث لهذه المسألة بشكل مستقل ومنهجي. وقد خصّص العائدة الـ(٥٤) من كتابه لبحث هذه المسألة. ويواجهنا ــ قبل التطرّق لنظريته في ولاية الفقيه ــ سؤالان ضروريان:

السؤال الأول: عن دوافع النراقي في بحثه لهذه المسألة؟

والسؤال الثاني: كيف توصّل النراقي إلى نظريته في إثبات الولاية للفقيه؟

والإجابة على السؤال الأول تبدو واضحة، فقد أشرنا في بدايات البحث إلى أن النراقي كان يعيش ــ من جهة تأريخية ــ أزمة سياسية دينية ضاغطة، ونضيف الآن بأن الظروف الاجتماعية الخاصّة تفرز أفكاراً ورؤىً خاصة أيضاً.

وبالرغم من تعرّض الفقهاء السابقين لمسألة ولاية الفقيه ــ حتى أنّ النراقي ادّعى الإجماع على ذلك ــ إلاّ أنّ المسألة لم تكن لتجد مجالاً أو ضرورةً لطرحها، باستثناء فترة الحكم الصفوي، حيث تمتّع الفقهاء آنذاك بصلاحياتهم التقليدية في الحكم، بينما مثّلت البرهة التي عاشها النراقي أزمة التنظير لشرعيّة الحكم السياسي.

ولانقصد بالعلاقة بين الفكر والبرهة التأريخية الرضوخ للحتمية التأريخية والوقوع

---

(١) محسن الأمين، أعيان الشيعة ٣: ١٨٣.

في فخّ أصالة التأريخ، فالقبول بالعامل التأريخي لا يعني القبول بالحتمية التاريخية بالضرورة، بل يعني النظر من زاوية فكرية تميّز بين المراحل والفترات الزمانية المختلفة.

وفي الحقيقة فإنّا قد أعرضنا عن منهجين فلسفيين:

المنهج الأول: المنهج التأريخي، الذي يعتبر الفكر أمراً عرضياً وإفرازاً للوقائع التأريخية، ويرفض هذا المنهج استقلالية الفكر عن الوقائع والأحداث المحيطة به.

المنهج الثاني: المنهج غير التأريخي، أي المنهج الرافض للعامل التأريخي وسيطرته علىالفكر، فالفكر حسب هذا المنهج ظاهرة مستقلة عن العامل التأريخي، بل إنّه ينكر تأثّره بالوقائع والحوادث التي تتزامن مع الحقبة التي يعيشها المفكر. ومن الواضح التمايز الموجود بين هذين المنهجين في قيمة العلم وشأنه.

وفي الوقت الذي لا يجوز فيه الحطّ من قيمة العلم إلى الحدّ الذي نعتبره أمراً عرضياً غير قائم بنفسه، لا ننكر تأثير العامل التأريخي على الفكر، فكل مفكّر يضطرّ بالضرورة إلى التفكير في الحقبة التي يعاصرها وجميع لوازمها وما يرتبط بها. وفي الوقت عينه يمكن أن يكون ارتباطه سلبياً أو إيجابياً بالمرحلة التأريخية التي يعاصرها؛ وذلك لأنّ الفكر أمر يتّصف بالأصالة، ولذا لا يمكن ــ من الناحية المنطقية ــ أن يكون العامل التأريخي مبيّناً له؛ وعلى ذلك فإنّ دراسة تأريخ الفكر السياسي لمّا كانت تعنى بتحليل البحوث السياسية ــ من دون الاقتصار على توصيف الأثر التأريخي للفكر فقط ــ تأخذ بنظر الاعتبار نسبة الفكر إلى المرحلة التأريخية التي يعاصرها[1].

كيف أنتج النراقي نظرية سلطة الفقيه؟

أمّا السؤال عن كيفية توصّل النراقي إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة، فإنّ ثمة صعوبات قد تواجه الباحث في تحديد الجواب على ذلك، ومع هذا يمكن الإجابة بعدّة أجوبة أولية:

---

(١) لا يزال الجدل محتدماً ـ بين المؤرّخين في دراسات تأريخ الفكر السياسي ـ حول تأثير العامل التأريخي في الفكر، وهل أنّ الفكر وليد العامل التأريخي أو أن الفكر هو الذي يولّد التأريخ؟ وهنا نلاحظ أنّ القائلين بالحتمية التأريخية لا يعيرون أهميةً للفكر السياسي، فالمهم عندهم مسألة التناقض التأريخي، فالفكر عندهم بناء علوي ومن مظاهر حركة التأريخ، ويختلف رأينا في هذه المسألة عن نظرية الحتمية التأريخية تماماً. انظر في هذا المجال: السيد جواد الطباطبائي، مدخل فلسفي إلى تأريخ الفكر السياسي في إيران: ٣٩٩، (در آمدي فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي إيران)، طهران: مركز التحقيقات السياسية والدولية، ١٩٨٩م.

١ ـ سلطة الفقيه نتاج الشخصية العلمية للنراقي

الجواب الأول: ويرتكز هذا الجواب علىالجانب العلمي في شخصية النراقي، وذلك باعتباره فقيهاً توصّل من خلال البحث العلمي إلى استنتاج مثل هذا الرأي.

ويرى أصحاب هذا الرأي أنّ التضارب الحاصل في آراء النراقي والتي تستشفّ من مؤلّفاته حول هذا الموضوع، إنّما هو ناشئ من طريقته في طرح آرائه في مؤلّفاته التي يخاطب في كل واحد منها مستوىً معين من المخاطبين، فتجده مثلاً في كتاب معراج السعادة، والخزائن، وطاقديس التي كتبها لعامّة الناس يمتدح فتح علي شاه سلطان إيران آنذاك ويعتبره ملكاً عادلاً، ولكنه ــ وبشكل تلقائي ــ ينتهج نهجاً آخر في مثل كتابه العوائد، الذي كتبه لأهل البحث والنظر في العلوم الدينية؛ لأنه كتب البحث بوصفه الفقيه الذي يريد تحديد موقف المذهب الشيعي من هذه المسألة، بطريقته الفقهية الخاصّة التي تمكّن الآخر من الاطلاع على رأيه في نظرية الحكم باعتباره أحد فقهاء المذهب الإمامي[١].

ويلاحظ على هذا الرأي أنّ كتابي معراج السعادة وطاقديس لم يكتبا لعامّة الناس، وسيأتي أنّ كتابه في الأخلاق ألّفه في تربية النفس، لجهة استفادة السلطان منه قبل أي أمر آخر، كما أن محتوى هذين الكتابين: معراج السعادة وطاقديس يدلّ بوضوح على المستوى الفكري المتميّز لهما، فلا يمكن تأطيرهما بحدود النصيحة والموعظة، فالاختلاف في النتائج لا في منهج الاستدلال، بل في المباني وهي متقدّمة رتبةً على الاستدلال، وتكون النتيجة تابعة لها[٢]. وممّا يدعم ماذكرناه المقارنة بين القاعدتين العقليّتين اللتين طرحهما النراقي في ولاية الفقيه، وما طرحه معاصروه في ذلك كالمير فتاح المراغي في كتاب عناوين الأصول.

٢ ـ دور الفكر الكلامي في إنتاج نظرية سلطة الفقيه

الجواب الثاني: إنّ منشأ نظرية ولاية الفقيه المطلقة ربما يكمن في الفكر الكلامي عند النراقي، وعلى ضوء ذلك تكون طاعة الفقهاء بمنـزلة طاعة الإمام المعصوم؛ إذ المهمّ

---

(١) عبدالهادي الحائري، نخستين رويارويي هاى انديشه ـران ايران با دو رويه تمدن بورژوازي غرب: ٣٤٢، طهران، أمير كبير، ١٩٨٨م.

(٢) فعلى سبيل المثال لو أخذنا هاتين القضيتين المفروضتين: «الناس إمّا متساوون أو غير متساوين» و «الناس إمّا يتمتعون بالحرية أو لا يتمتعون» ووضعناهما في صورة استدلال، لأنتجت كلّ منهما نتيجة تختلف عن الأخرى في المنظور السياسي.

في عصر الغيبة البحث عن معرفة الحجّة وتشخيصه، فالأصل إذاً معرفة من هو الحجّة، ثم تثبيت جميع صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام له.

إلاّ أن الإمعان في استدلالات النراقي وسياقاتها لا يؤيّد الفهم المذكور؛ إذ لم ينطلق من زاوية التفكير الكلامي حتى في مسألة التقليد والاجتهاد في كتابه المناهج، بل نهج فيها منهجاً مغايراً للمنهج الكلامي عندما جعل ذلك من باب رجوع الجاهل إلى العالم[1]. وقد ذهب إلى ذلك أيضاً في كتابه العوائد[2]، وبشكل عام، يرتكن النراقي إلى قاعدة رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ مسألة يتجاذب طرفي العلاقة فيها المجتهد والمقلّد.

٣ ـ ثلاثية اليوناني ـ الإشراقي ـ الديني ونظرية ولاية الفقيه

وأما الجواب الثالث: فيضع هذه النظرية في إطار فكري خاص، يتشكّل من ثنائية يلتقي فيها الفكر اليوناني مع الفكر الديني، مع تزوّده برصيد غني من الإدراك الإشراقي. فالذي نقوله هو: إمكانية تحليل نظرية ولاية الفقيه عند النراقي وفق هذا المنظار الفكري الذي سوف تتكشف من خلاله العلاقة بين نظريته في ولاية الفقيه وبين آرائه وأفكاره في سائر مؤلّفاته، كما سنلاحظ ــ لاحقاً ــ قيمة العلم ودوره في مثل هذا المنظار السياسي، ومن ثمّ نخلص إلى سيادة العلم المطلقة.

لقد انتهل الفاضل النراقي معظم علومه من معين والده المولى مهدي النراقي، حيث كان فيلسوفاً كبيراً وحكيماً متبحّراً، تلمّذ مدّة ثلاثين عاماً على الحكيم الخواجوئي[3] (١١٧٣ هـ ق) الذي يُعد من مشاهير القرن الثاني عشر الهجري في العلم والفلسفة. فكان المولى مهدي النراقي من أبرز تلامذته، كما يعدّ في زمرة حكماء الشيعة[4].

وعلى أية حال، تأثّر النراقي الابن بالمسلك العلمي لوالده، فكان يقتفي أثره في أكثر آرائه ونظرياته، كما تشابه مؤلّفاتُه مؤلّفاتَ والده، حيث إنّ كلاً منهما يستمدّ أصوله من الفكر اليوناني.

ولكن ما هو المراد من المنظومة الفكرية وكذا المنظومة الفكرية السياسية؟ ومن أي

---

(١) الشيخ أحمد النراقي، مناهج الأحكام، الطبعة الأولى القديمة، (غير مرقمة)، الصفحة العاشرة من آخر الكتاب.

(٢) الشيخ أحمد النراقي، عوائد الأيام: ١١٩، الطبعة القديمة.

(٣) عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة: ٥٠٩، ترجمة جعفر غضبان، طهران، آموزش انقلاب إسلامي، ١٩٨٨م.

(٤) المصدر نفسه.

شيء تتوالف وتلتئم؟ ونجيب على نحو الإجمال بأن المتخصّصين في الفكر السياسي يشترطون في المنظومة الفكرية في الفكر الساسي عناصر وأجزاء هي:

١ ــ الطبع البشري. ٢ ــ كيفية تكوين المجتمع وضرورته. ٣ ــ كيفية ظهور الدولة وضرورتها. ٤ ــ الوظائف الخاصّة بالدولة. ٥ ــ العلاقة بين الدولة والمجتمع والفرد. ٦ ــ نطاق حقوق المجتمع والدولة.

هذا ومن أجل تكوين صورة عن المنظومة الفكرية في مؤلّفات الفقيه النراقي والتقاط نظرة عامّة عن نظريته السياسية، لا بد من البحث والتأكّد أولاً من توفّر العناصر المشار إليها سلفاً.

أمّا مصادرنا في هذا الاستقصاء فهي: ١ ــ مناهج الأحكام في الأصول، ألّفه سنة ١٢٢٤ هـق. ٢ ــ مستند الشيعة في الأحكام الشرعية، ألّفه سنة ١٢٣٦ هـق. ٣ ــ عوائد الأيام، ألّفه سنة ١٢٤٥ هـق. ٤ ــ معراج السعادة، ألّفه سنة ١٢٤٥ هـق. ٥ ــ الخزائن، ألّفه سنة ١٢٤٥ هـق. ٦ ــ طاقديس، ألّفه سنة ١٢٤٥ هـق. ٧ ــ سيف الأُمّة وبرهان الملّة، ألّفه سنة ١٢٣٣ هـق.

١ ـ الطبع البشري

يستقي النراقي رأيه حول الطبع البشري من نظرياته وأفكاره في علم الأخلاق، ويعتبر «معراج السعادة» أهمّ كتاب ألّفه في هذا العلم، وقد تضمّنت بعض بحوثه ترجمةً لمقاطع من كتاب جامع السعادات لوالده المولى مهدي النراقي. ويتطابق هذان الكتابان بشكل ملفت مع الفكر اليوناني، سيما عند أفلاطون وأرسطو، مع فارق أنّهما ــ النراقيان ــ يستقيان ما يؤيّدهما من الفكر الديني، علاوة على ما يتّصف به الفكر الأفلاطوني والأرسطي من الاعتدال.

إنّ ثمة ترابط خاص بين الأخلاق والسياسة في التعاليم اليونانية، وبالرغم من عدم طرح المسائل السياسية في إيران وخاصة عند النراقيين، إلاّ أنّنا نجد في هذا الكتاب مزجاً بين السياسة والأخلاق بشكل لا يكاد يفصل القارئ معه بينهما، ومن هنا، يمكن عدّه أحد مصادر الفكر السياسي عند الفاضل النراقي.

ويشبه النراقي في هذا المجال كلاًّ من أفلاطون وأرسطو، حيث يتعرّض في البدء إلى تحليل الطبيعة البشرية، ولا يحدّها بحدود العامل الواحد، فالإنسان ليس شرّاً مطلقاً ولا

خيراً مطلقاً، بل هو موجود مركّب من الروح والبدن، تتجاذبه نزعات وميول ينبغي عليه أن يعتدل في الاستجابة لها.

وتبتني المفاهيم الأخلاقية جميعها لدى المسلمين وآراء النراقي في كتاب «معراج السعادة» على هذه النظرة من التحليل اليوناني، يقول النراقي في هذا المجال: «إنّ حضرة الربّ المتعال والملك الذي لم يزل ولا يزال ــ عزّ شأنه وعظم سلطانه ــ معمار ذو قدرة فائقة، ورئيس ذو حكمة شاملة، لمّا بنى (مدينة الوجود)، وأمر سكّان صحراء العدم بالرحيل إليها بأمر «كن»، فأسكن كلّ طائفة وكلّ قوم في موضع منها، ففي المحلّة العالية جعل سبع قباب في السموات السبع الصافية، وأسكن فيها مجاميع الفُلكيين [الملائكة]، وبنى في المحلّة السفلى بيت الأرض من سبع طبقات، وأسكن فيها الأرضيين [البشر والجن وغيرهم] واتخذ لـ(بني الإنسان) الذي يعرف كلا الطائفتين [الفُلكيين والأرضيين] محلّة وسطى، وفتح له من القوى الأربعة أربعة بساتين، وجعل صحنها الربع المسكون، وفيه أربعة أنهر ترتبط بالأبحر السبعة، فأرسل إليها آدم أبو البشر مع قومه، وأخدمه جميع الماديات... ولمّا كانت حياتهم قد نسجت من الشهوات، وطال بهم الأمل، مما دعى كلّ واحد منهم لارتكاب أنواع الفساد، فقد كان هذا كلّه سبباً في انحرافهم عن الجادّة القويمة»[١].

فالبدن البشري كما يصوّره النراقي «مملكة»، وقد سخّر الله تعالى الخالق البارئ لهذه الروح أعضاءَ وجوارح وحواس وقوى ظاهرية وباطنية وجنود وخدم، واختار منها رؤوساء وقوّاد أربعة هي: العقل، والشهوة، والغضب، والوهم، وما عداها تعمل بأمرها وتحت تصرّفها.

يقول النراقي بهذا الصدد: «... إعلم أن ما عدا هذه القوى الأربعة من القوى الظاهرية والباطنية ليس لها سيادة ولا رئاسة، بل كلّ واحدة منها محكومة لحاكم يحكمها في مملكة البدن»[٢].

ويشبّه النراقي هذه القوى الأربع بأربعة قوى فاعلة ومؤثرة في عالم السياسة، فالعقل وزير لملك البدن وهو الروح، والشهوة كعامل الخراج الذي يتصف بالطمع والكذب، والغضب كرئيس الشرطة من صفاته أنّه حادّ الطبع والمزاج، سريع التهوّر، يتطاير منه

(١) المولى أحمد النراقي، معراج السعادة: ٣٤٨، طهران، انتشارات جاويدان.

(٢) المصدر نفسه: ١٩.

الشرر، والوهم شغله المكر والخداع والاحتيال والخيانة. ولكل من هذه القوى نزعات واقتضاءات يضاد بعضها الآخر ويخالفه.

ويشير إلى ذلك النراقي قائلاً: «... والبدن ساحة صراع لهذه القوى الأربع المتحاربة دوماً، فتظهر فيها تارة آثار الملائكة والقدّيسين، وتارة أخرى أفعال البهائم والدواب، وثالثة طبائع السباع والوحوش، ورابعة آثار الشياطين والأبالسة، وهكذا الأمر حتى تغلب وتقهر إحدى هذه القوى سائر القوى الأخرى، ثم تظهر آثارها في الأنا بشكل متتابع ومستمرّ حتى يلج صاحبها في عالمها الخاص، فإذا ظهر سلطان العقل بدت آثار الملائكة في مملكة النفس، وانتظمت أمورها ودخل صاحبها في صفّ الملائكة، وإذا كان الظهور لغير قوّة العقل خربت مملكة النفس، واختلّ أمر المعاش والمعاد، ودخل صاحبها في زمرة البهائم أو السباع أو الشياطين»[١].

من هنا، يسعى النراقي إلى تعديل هذه القوى الأربع في النفس الإنسانية، فيحاول التعرّف على الحالة المرجوّة ــ وهي الحالة الوسط ــ في كلّ واحدةٍ من هذه القوى، ويركّز النراقي على مفاهيم «الاعتدال والوسطية» في الفكر اليوناني، فكلّ حسن وشرف لا ينال إلاّ بالاعتدال، وفضيلة كلّ واحدة من هذه القوى يكمن في الوسطية والاعتدال فيها، فـ «الحكمة» إفراز للاعتدال في القوّة العاقلة، كما أنّ «الشجاعة» إفراز لاعتدال القوّة الغضبية، وهكذا «العدالة» إفراز للقوّة الوهمية، وأخيراً «العفّة» ثمرة اعتدال القوّة الشهوية[٢].

ثم يضيف النراقي: أنّ المقصود بالعدالة إطاعة القوّة الوهميّة للقوّة العاقلة وتبعيتها لها في جميع تصرّفاتها، أو توقّف تداعيات القوة الغضبية والشهوية تحت سيادة العقل والشرع، فالعدالة تستلزم اجتماع القوى واتفاقها تحت لواء القوّة العاقلة[٣].

العدالة أفضل الفضائل الإنسانية

ألمحنا إلى أن النراقي يرى الصفات الأربع التي تشكّل بمجموعها قوام الفضيلة عبارةً عن الحكمة، والشجاعة، والعفّة، والعدالة، فكلّ واحدةٍ من هذه الصفات إذا اشتمل عليها شخص فقد تحقّق له من الفضيلة بقدرها، وإذا اجتمعت له كلّها فقد أصاب الفضيلة بتمامها وكمالها، ومن هنا تستدعي العدالة الاعتدال في القوى النفسانية جميعها، فالعدالة

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧.

أفضل الفضائل وأشرف الكمالات.

يقول النراقي: «إعلم أنّ العدالة هي أفضل الفضائل وأشرف الكمالات؛ لأنّها تجمع ــ كما عرفت ــ جميع الصفات الكمالية، بل هي عينها. كما أنّ الجور الذي هو ضدّها مجمع لجميع الرذائل، بل هو عينها. كيف وقد علمت أنّ العدالة ملكة في النفس تقدر على تعديل الصفات وضبط الأفعال ورفع النـزاع والخلاف بين القوى الإنسانية المتضادّة على نحو يحصل بينها الاتحاد والانسجام».

«فجميع الأخلاق الفاضلة والصفات الكاملة متفرّعة على العدالة، ولذا قال أفلاطون بأنّ العدالة إذا حصلت للإنسان صار نورانياً، وتنوّرت جميع أجزاء نفسه، واكتسب كل جزء من الجزء الآخر نوراً وضياءً...».

«إنّ من خاصيّة العدالة أن تؤلّف بين الأمور المتباينة وتسوّي بين الأشياء المتخالفة، فتزيل غبار النـزاع والجدل والخلاف عن قوى النفس المؤثّرة، وتعود بها من حالات الإفراط والتفريط إلى الحدّ الوسط الذي هو أمرٌ واحد لا تعدّي فيه، بخلاف الأطراف التي تتّصف بالكثرة... وكلّما ابتعدت من التركيب والكثرة واقتربت من الوحدة كان ذلك أشرف وأحسن... بل التحقيق يثبت أنّ كلّ شرف وحسن فإنّه ثابت بطريق الاعتدال».

«.. أجل إن (الوحدة) وإن كانت عرضيةً إلاّ أنّها تحمل في طيّاتها رائحة قميص المعرفة به، وتراب ارتسمت على صفحته أثر قدم الحبيب.. كما أنّ نور وجود كلّ موجود منها، فكلّ وحدة في هذا الوجود هي ظلّ للوحدة الحقّة، كما أنّ كلّ اتحاد بين المتباينات هو من تلك الوحدة»[1].

إنّ الخواص المذكورة للعدالة كما هي عظيمة الآثار بالنسبة للأفراد، كذلك هي عامل ثبات واتحاد على الصعيد السياسي والاجتماعي، بحيث تفوق فضيلتها سائر الفضائل الاجتماعية الأخرى، وسنشير لاحقاً إلى دور العدالة وأثرها في الحياة الاجتماعية عند النراقي، مكتفين بالإشارة إلى أنّه يرى أن كلّ فُرقة سيئة وكلّ وحدة حسنة؛ لأنها «أثر لوحدته سبحانه»، وعليه فالدولة أو المجتمع الصالحين والناجحين هما اللذان يحتلّ فيهما الفرد موقعه المؤهّل له، والذي لا يتجاوزه إلى غيره من المواقع. فينبغي لأفراد المجتمع والأصناف والمجموعات كافّة أن تنقاد لأمر القائد المطلق لتحقيق الثبات والوحدة في المجتمع، ومن ثمّ تحقيق العدالة فيه.

(١) المصدر نفسه: ٤٥.

ويرى النراقي تساوي القوانين التي تسهّل الحياة الاجتماعية مع المقرّرات والتعاليم التي تسعى لتهذيب الأخلاق وتطييب المحتد والأعراق، فلو أراد الإنسان أن يستثمر مواهبه جميعها لينال الكمال فعليه أن يجعلها في طريق القانون الذي تكفّل هداية الناس كافّة، ولكن أيّ قانون هذا؟ إنّه القانون الإلهي الذي يجمع بين مختلف أبناء الأسرة البشرية في إطار سياسي واحد، ومصدر هذا القانون هو الوحي الإلهي بواسطة الأنبياء عليهم السلام.

الفروق الطبيعية بين البشر

لكلّ إنسان بالقسر طبيعة ومسؤولية ملزم بها، وممّا يذكره النراقي ــ علاوة على ما ذكره سابقاً في بحثه حول تكوين الإنسان من كون الإنسان موجوداً مركباً وذا رغبات وميول عديدة، وأنّه بحاجة إلى صفة العدالة والاعتدال لتعديل هذه الرغبات ــ أنّ أفراد البشر ليسوا متساوين في مواهبهم وقدراتهم الذاتية لتحمّل وظائفهم الاجتماعية.

يرى النراقي ــ في نظرةٍ للنظام العام ــ أنّ انعدام الإمكانات المتكافئة بين الأفراد أمر مراد للخالق، فالمصلحة العامّة في النظام تستدعي أن يكون لكلّ فرد مسؤوليته وواجبه، ومن جهة أخرى، كل فعل يستدعي اقتضاءً خاصّاً، لذا فإنّ اقتضاءات الأفراد وقابليّاتهم تقع في طريق المصلحة العامّة للنظام.

أجل إنّ لكلٍّ عمله ومهارته الخاصّة به
ولكّل شخص ما يناسبه من السياسة
إن عمل صانع جلّ الحمار هو صناعة الجلال حسب
فأنى له خياطة الثوب المرصّع بالديباج والذهب
إذا أراد تولّي قيادة السفينة.
أدّى ذلك إلى غرقه وغرق غيره[1]
إن ترك الحقّ سبحانه الإنسان وما يعمل ولم يشغله بعمل خاص
فإنه سوف تُترك أعماله ولا يتولاها أحد
فيؤدّي ذلك إلى اختلال النظام
وبهذا الطريق فإنّ الله الظاهر الباطن
قد يسّر لكلّ عمل عاملاً

---

(١) المولى أحمد النراقي، مثنوي طاقديس: ٣٨، باهتمام حسن النراقي، طهران، أمير كبير، ١٩٨٣م.

فاذا تجاوز الإنسان ما خُلق لأجله

خسر رأس المال والربح معاً

كل من يترك عمله فقد عرّض نفسه للخسارة والضرر

كل من يدّعي العقل والتفكّر

امتدت أيدٍ من الغيب لتلطمه على فيه[١].

ويخلص النراقي في تحليله لطبيعة الإنسان إلى نتيجتين مهمّتين لهما دور مهم في فهم ما سيأتي له من آراء:

النتيجة الاولى: يختلف سلوك الناس ونزعاتهم فيما بينهم لاختلاف طبائعهم وتضادّها، وعلى رأسها الطبائع الأربع.

النتيجة الثانية: يختلف الناس فيما بينهم اختلافاً أساسياً فـ «كلّ قد يسّر لعمل ما».

وهنا بقيت نقطة مهمة أخرى في فكر النراقي لا يمكن إغفالها والإغماض عنها، لعدم إمكان ديمومة فكره بشكل منطقي بدون لحاظها، وهي استشراف رأيه في طريقة تكوين المجتمع البشري وضرورته.

٢ ـ الاجتماع الإنساني وبواعث التأسيس

يرى النراقي أنّ لزوم إقامة المجتمع وتكوينه ينبع من طبيعة الإنسان الاجتماعية والمدنية، إلاّ أنّه لا يصرُّ على مقولة أنّ الانسان مدني أو اجتماعي بطبعه، كما يؤسّس لهذه المقولة أرسطو، بل يكتفي بأن السلوك العملي للإنسان سلوك اجتماعي، وليس مهمّاً أن يكون السبب في ذلك هو «الفطرة» أو «العقل» أو «العادات»، بل المهم هو أنّ ثمة حاجة تدفع النوع الإنساني إلى أن يسلك سلوكاً اجتماعياً، كما توجب أن يعيش الناس بشكل اجتماعي.

«إعلم يا صاحب البصيرة أنّ الخالق الحكيم قد خلق النوع الإنساني الذي هو أشرف الأنواع الكونية مدنيّاً بطبعه، بمعنى أنّه محتاج في حياته ومعاشه إلى المدنية والاجتماع والانضمام مع الآخرين، لاستلزام الحياة للوازمها من المأكل، والملبس، والمسكن، والسلاح لدفع ضرر الأعداء، والدواء مركبه وبسيطه لرفع الأسقام والآلام، وتحصيل هذه الأمور يستلزم الاجتماع والمعايشة مع الآخرين، بل إن مدنيّته ظاهرة وثابتة حتى مع قطع النظر عمّا ذكر، فكلّ جماعة تستقرّ في مكان معين، سواء كان السبب الكامن وراء ذلك توقّف

---

(١) المصدر نفسه: ٤٤.

بقاء النوع البشري، أو مقتضى المدنية في الطبع الإنساني، أو جريان العادة الربانية بذلك»[١].

ويمكن إيجاز رأيه في موضوع إقامة المجتمع وكيفية تكوينه بما يلي: إنّ أفراد النوع البشري بحاجة إلى الحياة الاجتماعية، سواء كان المنشأ في ذلك هو العقل أو الفطرة أو العادة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتفاوت أفراد البشر في طاقاتهم وقابليّاتهم، لذا، وبناءً على انحصار الطبيعة الإنسانية بهذين العنصرين: «الحاجة إلى الحياة الإجتماعية وتقسيم القابليات بين أفراد البشر»، من المحتمل أن يقوم الإنسان بممارسة الحياة الاجتماعية وإن لم يكن ثمّة قانون اجتماعي خاصّ ونظام سياسي مكمّل وداعم لذلك القانون، كما لو كانت من نوع الحياة الاجتماعية الغريزية، كحياة بعض الكائنات الأخرى كالنحل والنمل، ولا شكّ أنّ مقتضى الطبيعة والغريزة يساعد على ديمومة هذا النمط من الحياة.

بيْدَ أنّ ما ينطوي عليه وجود الإنسان من طبائع متضادّة، وما تستدعيه هذه الطبائع من نزعات وميول «من شأنها أن تجعل مملكة النفس ميداناً لصراعها ومنازعاتها»، فإن هذه العوامل يمكن أن تحول دون ديمومة الحياة الاجتماعية للإنسان فيما لو لم تكن قائمةً على نظام اجتماعي متْقَن.

٣ ــ البنيـة التحتيّـة لتكـوين الدولـة وإقامـة الحيـاة الـسياسية فـي المجتمع

إنّ ملاحقة رأي النراقي حول الإنسان تقودنا ــ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار العوامل الثلاثة المتقدّمة: البعد الاجتماعي في حياة الإنسان، وتوزيع القابليات والطاقات، ووقوع التضادّ بين النـزعات والرغبات الإنسانية لتنظيم الحياة الاجتماعية ــ إلى ضرورة إقامة نظام اجتماعي في ظل قانون متقن وصحيح يحقّق آمال الإنسان وحاجياته.

وفي ضوء هذا الفهم والتحليل، يغدو تشكيل المجتمع السياسي أمراً ضرورياً لا محيد عنه، وأهم ما يمتاز به المجتمع السياسي اعتماده على ركيزتين أساسيتين هما: الحاكم، فرداً كان أو أكثر، والرعية أو الشعب. ولكلّ وظائفه وواجباته المختصّة به، ويعبّر اليوم عن المجتمع السياسي بالدولة، وعناصرها الأساسية المقوّمة لها هي: الأرض،

---

(١) الشيخ أحمد النراقي، سيف الأمة وبرهان الملّة: ٤٥، الطبعة القديمة.

الشعب، السلطة، الحاكمية.

ولكن السؤال المهم هو: من له الحقّ في تأسيس الدولة، ومن يجب عليه تولّي ذلك؟

ذهب بعض المفكّرين إلى أنّ ذلك يمكن أن يتمّ من خلال عقد اجتماعي بين الشعب والطبقة الحاكمة، فتأسيس الدولة ــ كما يرى هؤلاء ــ يكون من قبل الشعب، وذهب أفلاطون إلى أنّ تأسيس الدولة من حقّ الفيلسوف، لأنه ــ كما يقول افلاطون ــ قادر على فهم حقائق الأمور وإدراكها أكثر من غيره، الأمر الذي يعينه على إدارة المجتمع وسياسته.

ولكن النراقي ذهب إلى خلاف ذلك، حيث يرى ــ وهو ينطلق من منطلقات دينية ــ أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الخلق ثمّ «رحّلهم وأهبطهم مع أقوامهم إلى قلب العالم والربع المسكون من الأرض»[1].

وهو المحيط بحاجات الإنسان وطبائعه، وعليه، فإنّ إقامة النظام الاجتماعي وتشريع القوانين ليس من صلاحياته فحسب، بل ممّا يجب عليه فعله عقلاً، كما يجب ذلك على كلّ راعٍ عندما يصون ماشيته ويرعاها، فكذا فعل الباري سبحانه في إرسال الرسل وبعث الأنبياء الذي هو عبارة عن سنّ القوانين وتأسيس النظام السياسي.

يقول النراقي: «... لمّا كان تركّب هذا النوع (البشر) من قوى مختلفة ــ هي السبعية، والبهيمية، والشيطانية، والملكية ــ واضح وظاهر، واختلاف الأمزجة والآراء والمشتهيات من شخص إلى آخر بيّن وباهر، فإن اجتماع أفراده في صقع واحد موجب ــ بلا شك ــ للنـزاع والجدال والقيل والقال، وسبب لوقوع الاقتتال، وتعارض الآراء وتزاحم الأهواء، مما يوجب الهلاك والإتلاف، بل لو صرفنا النظر عن ذلك فإنّه سبب لوقوع ما هو أكثر من ذلك، من وقوع الحروب والمنازعات، والقتل والضرب، ونهب الأموال وأسر الأطفال، وقتل الرجال والنساء، ووقوع جميع ذلك فيما لو لم يكن ثمّة رادع ووازع أمر ملحوظ ومشهود، سواء كان السبب في ذلك اختلاف القوى أو اختلاف الأهواء أو وساوس الشيطان أو جريان العادة الإلهية بذلك».

«ومزيداً على ذلك فإنّ كثيراً ما يقع الخلاف في أمور المعاش بين أفراد البشر، وكلّ يدعي الحقّ إلى جانبه، ولا يتيّسر فضّ النـزاع ورفعه من دون التحاكم، فيتوجّب على الخالق الحكيم الرؤوف الرحيم أن يجعل للمحاربة والاقتتال رادعاً، وللاختلاف والنـزاع رافعاً؛ ليمنع وقوع الاختلال والوهن الحاصل جرّاء ذلك، وليرجع إليه في حلّ النـزاعات

---

(١) معراج السعادة: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

ومواطن الحيرة والتردّد».

«ولا يصحّ على الحكيم سبحانه ــ بالحكم العقلي والقطعي ــ أن يدع النوع الإنساني، مع اختلاف الأهواء والآراء، مطلق العنان، لم ينصّب له من يتولى أمره، فإنّ هذا قبيح ومذموم عند العقلاء».

«وقد عرفت أن الحكم القطعي في الأمور التكليفية يوجب تحقّق التكليف، فلا بد أن نكون إذاً مكلّفين بطاعة الرئيس [المراد بالرئيس هنا هو النبي صلى الله عليه وآله]»[١].

ثم يواصل النراقي، استدلاله بالتعرّص لسيرة الملوك والسلاطين من الروم وإيران والهند والإفرنج، فإنّهم عندما يستولون على بلاد جديدة يسارعون في نصب الحكّام والولاة معتبرين «عدم المبادرة الى ذلك وإهماله أمراً غير جائز ولا مسموح به في إدارة الأمور والرعية».

وكذا الأمر عند والي كلّ بلد، فإنّه يحرص على نصب من يتولّى الأمور ويحسن تدبيرها في أطراف بلده والمناطق التابعة لها، ثم يضيف النراقي قائلاً: «فكيف يصحّ للملك الحقّ والحكيم المطلق... أن يترك هذا الجمع الكثير والجمّ الغفير ــ مع اختلاف أهوائهم وآرائهم ــ بلا رئيس ولا حاكم يجب اتّباعه والاقتداء به؟ وكيف يجوز أن يدع هذا القطيع في هذه الدنيا بلا راع، تحوطه مخالب الوحوش المفترسة الطباع؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[٢].

وقد يثار هنا إشكال عن ضرورة أن يتصدّى النبي للرئاسة، بعد تسليم ضرورة أصل أن يكون هناك تشريع وقانون يتكفّل إقرار رئيس لدفع النـزاع وحفظ النظام.

ويجيب النراقي عن ذلك بأنّ إقامة النظام السياسي تتطلّب مجموعةً من القوانين المشرّعة من الله سبحانه؛ وذلك أولاً: باعتباره الخالق لهذا الإنسان العالِم بمكنون وجوده، وثانياً: لحكم العقلاء بقبح ترك هذا الموجود وإهماله بهذه الصورة. فالصحيح أن يصطفي سبحانه من خلقه من يمتازون ويتمتّعون بصفات متميّزة ويؤيّدهم بالوحي، لكي يقوموا بتنظيم حياة البشرية بنحو تتعرّف على أحكام الله وقوانينه من جهة، وتصلح أمورهم وتستقيم حالهم من جهة أخرى.

وعليه، فإنّ وظائف الأنبياء لا يمكن أن يقوم بها السلاطين والحكماء؛ لعدم اتّصالهم

---

(١) سيف الأمة: ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ٤٦.

بالمصدر الذي يشرّع القانون الصحيح الذي هو عبارة عن الوحي. بل حتى على فرض إمكانية أن يقوم السلاطين والحكماء بذلك بذكائم وفطنتهم، فإنّ ذلك لا ينفي أيضاً الوجوب العقلي لوجوب نصب الرئيس على الله سبحانه، وفي هذا الشأن يقول النراقي: «فإذا اعترضت قائلاً: نعم لا محيد عن تأسيس قواعد وسنّ قوانين تتكفّل برفع النـزاع والمفاسد وحفظ النوع (الإنسان) من القتال والجدال بنصب رئيس مدبّر وحاكم عالم وماهر، ولكن ما هي الضرورة في كون هذا الرئيس نبياً؟ فإنّ ذلك يمكن أن يتحقّق بتصدّي حكماء نبهاء وسلاطين واعين ومقتدرين، قلنا: إنّه لا يجدي تصدّي السلطان أو الفيلسوف في بيان (التكاليف) التي أشرها إليها، لذا عرفنا أن نصب شخص مثل النبي لهذه المهمّة لازم وواجب...»[١].

وبذلك استعرضنا رأي النراقي في «إبلاغ التكاليف» وتأسيس النظام السياسي من قبله سبحانه وبواسطة الأنبياء، كما أنّ ما ذكرناه كان يرتبط بصلاحيات النبي وإمام الأصل عليه السلام.

إذن، ما يراه النراقي هو عدم إمكان وصول الإنسان إلى هدفه ــ وهو السعادة ــ بدون الهداية الإلهية ووجود القادة الإلهيين، وهذا هو الفارق الأساس بين رأي النراقي ورأي أفلاطون، فليست الفلسفة ــ عند النراقي ــ ولا الرياضات العقلية أو الإشراقية بقادرة على هداية البشرية إلى هدفها اللائق والمنشود، كما أنّ نظرية العقد الاجتماعي عنده هي الأخرى ليست بالصياغة الصحيحة لنظام الحكم أيضاً، وأقوى الحجج التي يطرحها لإثبات مدّعاه: أنّ الرئاسة بحاجة إلى مؤهلات ذاتية ونصّ إلهي خاص، فكلّ انتخاب خارج عن هذه الدائرة يكون فاقداً للاعتبار.

ليس المرشد [الهادي والمربي] من اعتبره الناس مرشداً
أو دعي بذلك من غير استحقاق
إذا أراد المرء أن يتّخذ شخصاً مرشداً.
فلا بد أن يهيئ نفسه لقبول إرشاداته
كلّ من تعتبره أنت مرشداً
فإنّ إرشاده يليق بك فحسب
إنّ من تجعل منه إماماً يا صاحب الأهواء

(١) المصدر نفسه: ٤٩.

سيتبعك ويقتفي أثرك
كيف تصبح إماماً والإمامة غير لائقةٍ بك
متى أصبح ما يفضل من طعام الآخرين طعاماً لك
إنّ المرشد هو من يكون من قبل الحق
يهديه نور الحقّ في كل مكان
وإمامته ثابتةٌ بالنصّ الإلهي
وعلمه بإلهام رباني
المرشد هو من نصب من قبل الدين للإمامة
ليست (المرشدية) بالشيخوخة الظاهرة[١].

والدليل الذي يسوقه النراقي لإثبات ضرورة تأسيس النظام السياسي، وضرورة أن يكون هذا النظام المطابق للقانون الإلهي بيد شخص (ملهم من السماء) ورئاسته ثابتة بـ (النص الإلهي) هو: أنّ الانسان ليس بمقدوره أن يستغني عن نوعه البشري، أو ينكفئ على ذاته وقدراته الذاتية، ولذا فإنّ علاقته بالمجتمع علاقة الجزء بالكلّ، وقد أودع الله سبحانه فيه جملةً من الميول الاجتماعية، كما زوّد ــ في الوقت عينه ــ بميول ورغبات متضاربة، بعضها طالب للخير والصلاح، وبعضها طالب للشر والفساد، إلاّ أنّه سبحانه قد خلع عليه (كسوة الاختيار) ليخرج عن مصافّ المخلوقات المسيّرة والمجبورة.

في ضوء ذلك، يغدو الإنسان أفضل المخلوقات وأشرفها إذا استطاع بلوغ الكمال بالسلوك والاعتدال الخُلقي، أمّا لو تخلّى عن المبادئ والخُلق، واختار طريق التحلّل فقد هبط إلى أسفل ممّا عليه الحيوان، وكما يقول أرسطو: الظالم مسلّح، والظالم المسلّح يفوق خطرُه خطرَ كلّ شيء.

يقول النراقي: «لقد تمّ تجهيز الإنسان منذ خلقه الأوّل بعدّة وسائل، وزوّد بها فقط ليسخّر عقله وفضائله في عمارة آخرته»، مع قدرته على تسخيرها في أهبط المقاصد وأحطّ الأغراض.

إنّ الميول والرغبات المتضادّة هي التي توصل الإنسان إلى منصّة (التكليف الإلهي)، إذ ليس بمستطاعه إدراك الفضائل ونيلها بدون التكليف، وإذا تجرّد عن الفضائل تحوّل إلى وحشٍ لا تضارعه الوحوش، ونزل بنفسه أنزل الدركات الحيوانيّة.

---

(١) مثنوي طاقديس: ٣٤.

وعليه، يعتبر إسال الرسل ووضع أوّل لبنة في بناء الدولة أكبر النِعم الإلهية، وأجسم المنن الربانية على الإنسان.

ولا يتسنّى للإنسان نيل السعادة إلاّ في ظلّ هذا القانون وهذا النظام الصالح، فهو القادر على إقامة العدل، وكما تقوم الدولة بتأمين النظم الاجتماعي فإنها تأخذ على عاتقها أيضاً أمر تربية المجتمع وتهذيبه، فتصبح بذلك الدولة المربية، ويساعد عنصر الاختيار عند الإنسان على الالتزام بقوانين الدولة فيما تشرّعه من قوانين وتسنّه من أحكام، ممّا يضمن ويسرّع في رقيّه الأخلاقي والعقلي:

يقول النراقي بهذا الصدد:

لمّا أضحى الاختيار والجهل والظلم عند البشر

أموراً مقترنةً بعضها ببعضها الآخر

فقد صار أهلاً للتكليف الرباني

ومورداً للأمر السلطاني

لو لم يكن الاختيار موجوداً في طبيعة الإنسان

لما صحّ الأمر والنهي والوعد والزجر...

إنّ الإنسان المغرور الجهول

قد قبل حمل تلك الأمانة الثقيلة

قَبل بهذه المسؤولية العظيمة

غافلاً عمّا سيؤدي إليه هذا الاختيار

كلّ ما يتحمّله الإنسان في العالمين

إنّما هو بسبب ذلك القبول

صار الاختيار سبباً لبلاء الإنسان

يا حبّذا عدم الاختيار يا حبذا

كلّ من يكون نصيبه من الاختيار أكثر

كان بلاؤه أكثر وأكثر

الأخيار أكثر اختياراً

فهم أشدّ الناس محنةً وبلاءً[١].

---

(١) المصدر نفسه: ٣١١، ٣٠٤.

نظريّة الحكم في عصر الغيبة

الدولة الفاضلة ــ كما يراها النراقي ــ هي الدولة التي شاد أسّها النبي الأعظمﷺ في الصدر الأول من تاريخ الإسلام، وقد أنزلت في تلك البرهة المباركة من عهده المبارك مختلف التكاليف والأحكام الكفيلة بسعادة الإنسان. لكن ما هو البديل في الفترة اللاحقة التي حُرمت الأمّة فيها من وجوده الكريم؟ فهل تنتفي ضرورة الحكم والنظام السياسي؟ أم هل تنتفي إمكانية إقامة الحكومة الإسلامية في غير عصر الحضور وتفقد شرعيّتها؟

يرى النراقي أنّ الأسباب التي دعت إلى ضرورة تشكيل الحكومة والنظام السياسي في الصدر الأول للإسلام هي نفسها اليوم تبرّر وتدعو لقيام الحكم في زمان الغيبة، ولذا يندفع ــ جاهداً ــ للتأسيس لمجتمع يتمتّع بالحدّ الأعلى من السعادة، فيقرّر ــ بوصفه العالم والمفكّر ــ مقولته الداعية إلى: «أنّ سلامة البدن ونظام الحكم تمنع من بروز الأمراض والأسقام، وتُصلح جميع الطوائف والأفراد في جميع الأزمنة»؛ لأنّ السعيد هو «الثابت الذي لا يطرأ عليه تغيير في الأوصاف والأفعال».

ويستلهم النراقي من دولة النبيﷺ لبناء النظام السياسي الذي ينظر له، فهو يرى أنّ المجتمع الأنموذجي هو الذي يتألّف من طبقتين: الأولى هي الحاكم، أو الطبقة الحاكمة التي تتمتع بـ «النصّ الإلهي» و «يلزم اتّباعها»، والثانية: هي الرعية ذات الأهواء والآراء المختلفة، وهي مطيعة على الإطلاق للطبقة الأولى (الأنبياء).

وهذه الطاعة المطلقة لازمةٌ عقلاً، والحكم القطعي العقلي في الأمور التكليفية محقّق للتكليف.

وينبغي الالتفات إلى أنّ الطبقة الثانية ــ على اشتراكها في لزوم الطاعة والإنقياد ــ تنقسم باعتبار الفروق الطبيعية فيها إلى طوائف وأقسام، وهذا التقسيم ضروري بلحاظ حاجة المجتمع الإنساني إلى تنوّع الأعمال وتقاسم الوظائف والأدوار، وهو ــ أي النراقي ــ وإن كان يرى في الفوارق الطبيعية بين النوع الإنساني عاملاً مهمّاً في إفراز حالةٍ من التعارض بين طبقات المجتمع على اختلافها، بيْدَ أنّه يرى أن ثمّة ضمانة قوية في المجتمع تضمن نظم المجتمع وتحفظ تعادله، وهذا التضامن الاجتماعي ــ والذي قلنا: إنّه الطاعة المطلقة من قبل الفئات جميعها للحاكم الذي يلزم الاقتداء به ــ يصطلح عليه بالعدالة.

إذن، فالعدالة في المجتمع المثالي ــ الذي يراه النراقي متمثلاً فيما أسّسه الرسول الأعظمﷺ ــ عبارة عن انقياد الناس للنبيﷺ، وبعبارة أخرى هي طاعة الجميع لأفضل

إنسانٍ في الوجود، فإذا كانت العدالة بهذه المثابة من الأهمية الاجتماعية، ويبتني عليها النظم الاجتماعي، وتترتب عليها جميع هذه الفوائد، فكيف يمكن إقامة مجتمع سياسي في ظلّ غيبة الإمام، وما هي الصياغة المناسبة التي يقدّمها النراقي؟

وبعبارة ثانية: مع الأخذ بالاعتبار عنصري «لزوم العدالة في قوام المجتمع» و «فقدان فيض حضور المعصوم في زمان الغيبة»، كيف يمكن بناء النظام السياسي عند النراقي؟ علماً أنّه يرى عدم تكامل أي نظام سياسي مع فقد المعصوم، إلاّ أنّ هذا لا يعني فساد ذلك النظام وعدم شرعيّته؛ إذ يمكن لعامل العدالة أن يلعب دوراً في إصلاح الأمور وسدّ الثغرات والنواقص، وبالتالي رقّي الإنسان وتعاليه.

وقد أشرنا فيما سبق إلى دور العدالة في بناء الفرد والمجتمع معاً، وهذه القضية تمثّل الحجر الأساس في نظرية النراقي لإقامة النظام السياسي، فالنراقي يرى الدولة قريبة الشبه بالإنسان، فهي بالدقّة تشبه بدنه، فكلّ ما يلزم للروح الإنسانية يحتاجه النظام السياسي أيضاً، والعكس صحيح أيضاً، إنّ تشبيه الإنسان بالدولة وبالنظام السياسي أمر واضح لكلّ من راجع كتاب معراج السعادة.

يقول النراقي في هذا الصدد: «تعتبر القوى الأربع ــ وهي العقل، والغضب، والشهوة، والوهم ــ بحكم القوّاد والرؤساء وعمّال البلاد، وما عداها فتعمل تحت اختيارها وأمرها... وأحد هؤلاء القوّاد هو العقل، وهو وزير الملك الذي هو عبارة عن (الروح) الذي لا يتجاوز ما يراه العقل ويستصوبه، ولا يتخلّف عن أوامره ونواهيه لتنظيم المملكة».

«والقوّة الثانية، الشهوة التي هي كعامل الخراج طمّاع متّهِم للآخرين بالكذب، فضولي ومخلّط، وتسعى هذه القوة دائماً للسيطرة على الروح، لتجعل الإنسان ــ كالبهائم وذوات الأربع ــ غارقاً في بحر الشهوات، فيمتثل بكلّ ما تأمره غريزة الأكل والشرب والجماع والمركب والملبس والمسكن وغيرها... والقوة الثالثة، الغضب الذي هو كرئيس الشرطة متهوّر شرير متعجّل، وهي ــ أي القوة الثالثة ــ تتطلب القتل والضرب والإيذاء والبغض والعداوة»، «والقوة الرابعة، الوهم وشغلها المكر والخديعة والحيلة والفتنة والخيانة، ويخطّط الوهم للاستحواذ على سلطان المملكة ليجعله تابعاً له»[1].

فاذا استبعدنا ــ بشكل مؤقت ــ من بين هذه القوى القوة الواهمة والتي تتجسّد فضيلتها في العدالة، فإنّ القوى النفسانية المهمّة الباقية عبارة عن:

---

(١) معراج السعادة: ١٩.

١ ــ القوة العاقلة، وفضيلتها في الحكمة.

٢ ــ القوة الغضبية،، وفضيلتها في الشجاعة.

٣ ــ القوة الشهوية وفضيلتها في العفّة.

وفي ضوء التطابق الموجود بين نفس الإنسان والنظام السياسي، تغدو أهم الطبقات والفئات في النظام السياسي عبارة عن:

١ ــ الحاكم أو الحكّام، وفضيلتهم الحكمة.

٢ ــ العسكر والحرس، وفضيلتهم الشجاعة.

٣ ــ أرباب الأعمال والحرف، وفضيلتهم العفّة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ تركّب النظام السياسي والنفس الإنسانية من هذه القوى والعناصر لا يعني تأطّرهما بها خاصّة دون غيرها من القوى والمؤثرات، بل بمعنى أنّ هذه القوى هي أهمّ القوى وأبرزها، فالعدالة ــ وهي أعلى الفضائل الخلقية والاجتماعية، والضامن لسعادة الفرد والمجتمع ــ يعتبرها النراقي المنسّق بين هذه العناصر والقوى، بمعنى أنّ أعلى جزء ــ في المجتمع أو نفس الإنسان ــ يحكم الأجزاء جميعها التي دونه، كما أنّ كلّ جزء من هذه القوى يعمل في دائرته الخاصّة به، والتي تعتبر تجسيداً لكماله(١)، فالعدالة ــ إذاً ــ أن تعمل كلّ قوّة أو فئة بوظيفتها وواجبها، ولذا كان لكلّ قوة فضيلتها الخاصة بها.

من هنا، ينظر النراقي إلى العسكر والشرطة من جهة وإلى أرباب المهن والحرف من جهة أخرى بعين المساواة من حيث انقيادهم وطاعتهم للحاكم، فكلاهما تابع بشكل مباشر لأوامر الرئيس، فلا حكومة للعسكر على أصحاب الحرف والأعمال، وثمّة في الوقت نفسه فوارق ذاتية في القابليات، تدعو بعضهم إلى اختيار المهن العسكرية، وبعضهم الآخر إلى امتهان أعمال أخرى، فنسبة العسكر إلى غيرهم من ذوي الحرف والمهن كنسبة ذوي

---

(١) وللتذكير نورد الأبيات التالية:

أجل، إنّ لكل عمله ومهارته الخاصة

ولكل شخص ما يناسبه من السياسة

إنْ ترك الحقّ الإنسان وما يعمل

ولم يشغله بعمل خاص

فإنّه سوف تُتْرك أعمال ولا يتولاها أحد

فيؤدي ذلك إلى اختلال النظام

الحرف والمهن بعضهم إلى بعض.

وعليه، لا يرى النراقي ــ وخلافاً لأفلاطون ــ سلطةً لطبقةٍ على أخرى، بل الذي يراه طاعة طبقات المجتمع كافّة للحاكم أو للهيئة الحاكمة الذين يتمتّعون بخصوصيات تميّزهم عن غيرهم، وهذا هو المقصود بالعدالة.

وقد أسلفنا سابقاً أنّ النراقي ذكر ــ في معرض حديثه عن أهمية تأسيس النظام السياسي ــ ضرورة بعث الأنبياء وإرسال الرسل المنصوبين من قبل الله سبحانه وتعالى، مستدلاً لوجوب ذلك عليه سبحانه من ناحية عقلية بما سبق من البراهين عليه، ويمتاز الأنبياء ــ إضافةً لأفضليتهم وتقدّمهم على أفراد النوع الإنساني عموماً ــ بارتباطهم بمصدر الوحي الإلهي، وهم الحكّام على المجتمع.

أمّا من هم «الحكّام في زمن الغيبة»؟ فقد كتب النراقي عن هذا الموضوع قائلاً: «... لمّا وقفتَ على شرف العدالة وفضلها، وعرفت أنّها التسوية بين الأمور المختلفة والاعتدال بين الإفراط والتفريط بالتزام الحدّ الوسط، فاعلم أنّ العدالة إمّا هي في الأخلاق والأفعال، أو في العطايا وقسمة الأموال ومعاملة الناس، أو في سياستهم وإدارة أمورهم، وفي كلّ هذه الموارد فإنّ العادل هو من يميل عن الإفراط والتفريط إلى الاعتدال، فيسعى إلى المساواة ووضع الأمور في الحدّ المتوسط لها، ولا شكّ أن هذا يتوقف على معرفة (المتوسّط) في هذه الأمور وطرفي الإفراط والتفريط فيها، ومعرفة كلّ ذلك أمر شاقّ وعسير ولا يقدر عليه كلّ أحد، فهو يتوقّف على معرفة ميزان العدل الذي تقاس به الأمور وتوزن زيادةً ونقيصة، كما أنّ معرفة الزيادة والنقيصة في كلّ أمر تتوقف على ميزان يوزن به ذلك الأمر، والميزان العدل الوسط في كل أمر ليس هو إلاّ ميزان الشريعة الحقّة الإلهية، وطريقة السنّة النبوية النابعة من مصدر الوحدة الحقيقية، فـ(ميزان العدل) هو النافذ في جميع الأمور والمتكفّل ببيان جميع مراتب الحكمة العملية، فيجب على (العادل الحقيقي) أن يكون حكيماً عالماً بقواعد الشريعة الإلهية، عارفاً بالنواميس النبوية»[1].

ويعتبر هذا المقطع من كلامه غايةً في الأهمية، حيث يعتبر العدالة فضيلةً فوق الفضائل يتحلّى بها الفرد والمجتمع معاً، وتكون مصدراً لسعادة الجميع، والعدالة عند النراقي ــ كما سبق وأسلفناه ــ عبارة عن الطاعة المطلقة من قبل قوى النفس عمومها للعقل، وهي عبارة أيضاً عن انقياد الناس جميعهم والطبقات عمومها للحاكم العادل، ولكن

(١) معراج السعادة: ٤٦.

ينبغي إضافة أمر جديد في ضوء النصّ المتقدّم، وهو عبارة عن أنّ تحديد المعيار للحدّ الوسط وملاك العدالة يتطلّب من الحاكم ومن الناس المعرفة بقانون الشريعة الربانية والسنّة النبوية، باعتبار أنّ الشريعة هي ميزان العدل الوحيد في الأمور جميعها، والمتكفّل لبيان مراتب الحكمة العملية كافّة، فإذاً التزام الحدّ الوسط والعدالة الحقيقية تستلزم ــ عند النراقي ــ معرفة الشريعة.

ومن الجليّ أنّ تطبيق النظام الصحيح في المجتمع يتوقّف على تحلّي الطبقة الحاكمة بالعدالة الحقيقية، ليكونوا عدولاً حقيقيين، أو أن يتصدّى لأمر الحكومة من هو عادل واقعاً وحقيقة.

والحاصل: إن أمر الحكومة في عصر الغيبة منحصر بالطبقة العادلة من المجتمع؛ وذلك لأنّ الأكثرية غير قادرةٍ على درك الشريعة بشكل كامل، فلا بد أن يكون ذوو الصلاحية والأهلية لأمر القيادة والحكومة معدودين بعدد الأنامل، وأهمّ ما يمتاز به العادل الحقيقي ــ في مفهوم النراقي ــ معرفته بقواعد الشريعة التي تمكّنه من تحصيل ميزان العدالة، فيكون بذلك الأجدر بإصلاح قواه وتهذيب صفاته وسجاياه، كما أنه هو المؤثر الوحيد القادر على إصلاح نفوس الآخرين، لأنّه قادر على إصلاح نفسه.

يقول النراقي: «إعلم أنّ من لم يتمكّن من إصلاح نفسه، ولم تظهر العدالة في مملكة بدنه، فهو عاجز عن إصلاح غيره وبسط العدالة بين الناس، وليس له أهلية إدارة منـزله كما ليس له القدرة على سياسة الناس وإدارتهم، فلا يليق لرئاسة بلد ولا سيادة مملكة، أجل كيف يقوى العاجز عن إصلاح نفسه على إصلاح غيره؟.. فإذاً كلّ من يتمكّن من إصلاح نفسه وقواه والتنـزّه عن الإفراط والتفريط.. والأخذ بالجادّة الوسطى، فإنّه قادر على إصلاح غيره، وخليق بالرئاسة والخلافة عن الله سبحانه وتعالى في الأرض، فإذا تولّى مثل هذا الشخص أمور الرعية وأمسك بزمام أمرها صلحت بذلك جميع المفاسد، وعمرت البلدان، واستنارت الأقطار، وسالت الأنهار وأغدقت بالمياه، وجرت العيون، وكثرت الزروع والثمار، وازداد نسل بني البشر، وعمّت بركات السماء الأرض، وهطلت الأمطار»[١].

الحكّام في عصر الغيبة

الحصيلة العامّة المستخلصة من مراجعة نظرية النراقي أنّ إصلاح الأمور في زمان

(١) المصدر نفسه: ٥١.

الغيبة يتمّ عبر تطبيق العدالة الحقيقي بشكل عام، والعادل حقيقةً هو القادر لوحده على تطبيقها، وهو الفرد أو الجماعة العارفة بقواعد الشريعة، والفقه هو العلم الوحيد المتكفّل بمعرفة الشريعة و«استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية»، فموضوع علم الفقه استنباط الأحكام الشرعية، والفقهاء هم الوحيدون الذين يمكن أن يتصدّوا لذلك، لعلمهم بقواعد الشريعة الإلهية، ونواميس السنّة النبوية.

وهم الذين يشخّصون معيار العدالة الحقيقية، فهم مصاديق العادل الحقيقي، وبمقدروهم تطبيق العدالة وإصلاح المجتمع. وهذا ما يمكن التعبير عنه بصياغة كليّة كالتالي: إنّ إصلاح المجتمع ــ عند النراقي ــ مشروطٌ بتطبيق العدالة، وهذا ما لا يتمّ إلاّ بأن يكون الحاكم على المجتمع فقيهاً، أو يتولّى الفقهاءُ الحكومة.

وفي ضوء هذه النظرية، لا بدّ وأن تكون إدارة أمور الدول والبلدان جميعها بيد الفقهاء، فالفقهاء أفضل من يتولّى أمور الناس ويدير شؤونهم، فالصلاحيات التي أسّسها النبيﷺ في النظام السياسي الإسلامي ثابتة له وللإمام من بعده، وهي ثابتة للفقهاء في عصر الغيبة: «إذاً يمكننا القول ــ والتوفيق من الله ــ إنّ كليّة ما للفقيه العادل توليّه وله الولاية فيه أمران:

أحدهما: كلّ ما كان للنبي والإمام ــ الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام ــ فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك، إلاّ ما أخرجه الدليل عن إجماع أو نصّ أو غيرهما.

والآخر: كلّ فعل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم، ولا بد من الإتيان به ولا مفرّ منه، إمّا عقلاً (أعمّ من العرف والعادة) من جهة توقّف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به، أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع، أو نفي ضرر أو إضرار، أو عسر أو حرج، أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورود الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفته لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن ــ أي واحد لا بعينه ــ بل علم لابديّة الإتيان به أو الإذن فيه، ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرّف فيه، والإتيان به»[١].

إن مبدأ حكومة الفقيه العادل ركن مهم وحاسم في الفكر السياسي عند النراقي، ولكي ندركه بشكل دقيق ينبغي التوقّف عند مفهوم (الفقيه العادل)، ومعرفة مصداقه، فالتفسير الذي يقدّمه النراقي لهذا المفهوم يختلف عن المعنى الاصطلاحي الذي نعرفه اليوم

---

(١) عوائد الأيام: ١٨٧ ـ ١٨٨.

عنه، فإنّا عندما نتحدّث اليوم عن الفقه أو الفقيه فإنّ الذي يتداعى الى الذهن موقف الفقيه بين تجاذبات الحياة الاجتماعية وتطوّراتها من جهة، وحالة الانكفاء والعزوف عن الحياة التي يدعو إليها دعاة العرفان من جهة أخرى، بيد أنّ التعريف الذي يقدّمه النراقي عن الفقيه يختلف عن هذه الصورة تماماً، فهو يفترض في شخصية الفقيه الإحاطة العلمية التي تتوفر ــ إضافة لتخصّصها الفقهي ــ على إلمام جيد بالنظريات السياسية والاجتماعية بل وحتى الاقتصادية، فإن دائرة الفقه الحقيقي دائرة وسيعة تشمل الأبعاد السياسية والاجتماعية للعصر، والفقيه ــ فيما يراه النراقي ــ هو العارف بقضايا العصر الواقف على حوادث الزمان، ويستفاد هذا المطلب بشكل واضح من مواضع عديدة من كلماته التي نقلناها سابقاً، ولذا فإنّ حكومة الفقيه العادل أفضل أنواع الحكومات في زمان الغيبة، وهي خير بديل وخليفة لحكومة النبي صلى الله عليه وآله.

والحاصل: إنّ النراقي يعتبر تقلّد الفقيه العادل أو الفقهاء العدول لزمام الأمور، باعتبارهم الخبراء العارفين بأصول القوانين، خير ضمان لحفظ مصالح المجتمع؛ لأنّ الفقيه هو الشخص الوحيد الذي يمتلك القدرة على استنباط العلّة وتشريع القوانين مورد حاجة المجتمع، وكذلك دستور النظام السياسي، فهو الأقدر على درك روح القانون وتشخيص موارد الإبهام في بعض الحالات التي لم ينصّ القانون عليها؛ وذلك بشمول بعض الإطلاقات لها وعدم التأطّر بحدود الألفاظ ودوائرها الضيقة، فالأمر موكول إلى خصوص هذا الصنف من الواقفين على عمق القانون وروحه، ويطبقونه بما توجبه مقتضيات الزمان من دون مسّ بروح القانون أو تلاعب فيه.

مراتب الحكّام في عصر الغيبة

إنّ الحكومة المثالية ــ كما يرى النراقي ــ في عصر الغيبة هي التي يكون زمام الأمور فيها بيد الفقهاء العدول، وقد أسّس النراقي لذلك قاعدتين عامّتين في العائدة رقم (٥٤) من كتاب (عوائد الأيام)، بحيث لا يمكن فهمهما إلاّ في ضوء ما ذكرناه من فكره السياسي.

والأمر الآخر الذي له أهميته وتجدر الإشارة إليه، أنّ النراقي يرى أن ضرورة حكومة الفقهاء أمر ثابت بالدليل العقلي، ولا علاقة له بالبحث الكلامي، واعتبارهم نواباً عن الأئمة المعصومين عليهم السلام؛ لأنها الصياغة الفضلى لنظام الحكم في المجتمعات الإسلامية جميعها ــ سواء كانت سنيّةً أو شيعية بل وحتى المجتمعات غير الإسلامية ــ وإن كانت

طريقة فقهائنا في الاستنباط تعتبر طريقة خاصّة باعتبار أنها تقوم على أسس تنبع من طبيعة المذهب الإمامي.

من هنا، يمارس النراقي هذه الطريقة من الاستدلال في كتابه العوائد، إلاّ أنّه لا يقف عند حدّ التنظير لصيغة نظام الحكم، بل يحاول ــ كأي مفكّر سياسي يعيش هموم تطبيق النظرية ــ معالجة إشكاليّات الواقع، فنجده يسعى جاهداً إلى المقاربة بين نظريته وبين الإشكاليات السياسية للواقع الذي عاصره ليخلص إلى نظرية «السلطان العادل»، ويرى النراقي نفسه ــ انطلاقاً من موقعه الفكري والعلمي ــ أمام مهمّة علمية كبيرة ــ كما يشير إليها أرسطو أيضاً[1] ــ؛ لأنه في الوقت الذي يتعيّن عليه بيان نوع الحكم الذي يجب تطبيقه باعتباره الصياغة المثلى، وبيان خصائصه ــ على فرض عدم وجود معوقات في طريقه ــ فإنّه ينبغي عليه أيضاً بيان أفضل صياغة عملية للحكم يمكن تطبيقها وممارستها في العصر الحاضر، وماهية نوع الحكم التي يتقبلها طبع كلّ قوم وكلّ أمّة، وبيان السُبل العملية الكفيلة بتطبيق ذلك.

فينبغي الأخذ بأبعاد القضية وجوانبها كافّة، ثم تحديد أفضل الصيغ للحكم، بحيث يسهل تطبيقها من الناحية العملية، كما ينبغي عليه تحديد الإشكاليات التي تواجهها حكومة عصره التي تفصل بينها وبين الحكومة الأنموذجية التي يدعو إليها مسافات طويلة.

لقد أدرك النراقي أنّ الحكومة الإيرانية التي عاصرها ــ والقائمة على النظام الملكي ــ ضاربةٌ بجذورها في تاريخ الأمة الإيرانية وتعتبر طبيعية للحكم هناك. كما كان يدرك أيضاً أن ترك العادة مرض عضال، وأنّ تعريض البناء القائم للانهيار وإقامة نظام آخر ليس بالأمر السهل، ولذا نجده يطلق ــ إلى جانب فكرة ولاية الفقيه ــ فكرة حكومة السلطان العادل، فيحرّر أكثر كتاباته إلى سلطان عصره فتح علي شاه بما يتماشى والأعراف الموجودة في ذلك العصر، محاولاً من وراء ذلك كلّه جعل ملك القاجار سلطاناً عادلاً متحلّياً بالأدب والتربية الإسلامية، ويمكن المقارنة بين موقف النراقي وفتح علي شاه، وبين أفلاطون وديون حاكم سيراكوس، وبين أرسطو والإسكندر المقدوني.

فكرة السلطان العادل

لـمّا كـان تحقّق الفضيلة لدى الفرد أو المجتمع منوطاً ــ على نحو الحصر ــ بإقامة

---

(١) أرسطو، السياسة: ١٥٥٠ ـ ١٥٥٦، ترجمة حميد عنايت، طهران، سپهر، ١٩٨٥م.

العدالة، كما ألمحنا لذلك قبل سطور، فإنّ الذي يأخذ على عاتقه تحقيق ذلك هو العادل الحقيقي، وقد قرن النراقي بين إقامة العدالة وبين درك الشريعة، فالأساس هو العدالة، وهي تنتهي في تعريفها وبيان حقيقتها إلى الشريعة، فلو أردنا إجراء العدالة على صعيد الفرد أو المجتمع بشكل دقيق وكامل فلا بد من السعي لتطبيق الشريعة في المجتمع بشكل دقيق، فإنّ تحقيق العدالة مرهون بتطبيق الشريعة، فالسرّ الكامن وراء ما يطرحه النراقي في حكومة الفقهاء إنما هو الاعتبار المذكور من معرفة الفقهاء بمعايير العدالة لتحقيق العدالة الحقيقية.

إنّ تصدّي الفقهاء مباشرةً لأمر الحكومة وإجراء الأحكام الإسلامية وإن كان أفضل أنواع الحكم في زمان الغيبة، إلاّ أن تطبيق العدالة الحقيقية في المجتمع واتّصاف المجتمع بها لا يتوقف على تحوّل الجميع إلى فقهاء، فإنّ الغرض المهم ليس العلم بالشريعة وملاك العدالة، بل المهم هو العمل بمقتضى ذلك وتطبيقه؛ إذ كما قد يتحقّق العلم بالشريعة للبعض بطريق الاجتهاد تارةً أو التقليد لغيرهم تارةً أخرى، كذلك يمكن تحصيل معيار العدالة الحقيقية بطريقين: الأول طريق الاجتهاد والفقاهة، والثاني طريق التقليد، وإن كان أقلّ فضيلةً من الاول، بحيث يمكن اللجوء إليه في حال الضرورة.

وبهذا نخلص إلى أنّ إقامة النظام السياسي لا يتوقّف على حكومة الفقهاء أو الحكّام الفقهاء، بل يمكن الالتجاء إلى الطريق الآخر، فيتصدّى لأمر الحكومة من يقلّد الفقهاء ويرجع إليهم ليطبّق آراءهم، هذا الطريق وإن لم يكن كالأول في الفضل إلاّ أنّه طريق جيد في نفسه، فلا دليل على عدم إمكان إحراز ملاك العدالة الحقيقية عن طريق التقليد، فكما يمكن إجراء ذلك بالاجتهاد يمكن كذلك بالتقليد، وكما يمكن تطبيق العدالة في المجتمع بطريق الاجتهاد يمكن تحقيقها أيضاً بطريق التقليد.

يرى النراقي أنّ أقرب طريق إلى الواقع لتحقيق العدالة في المجتمع وبين الناس هو معرفة الحاكم بأحكام الشرع وقوانينه.

لقد استثمر النراقي تقليد السلطان فتح علي شاه القاجاري له ورجوعه إليه في الرأي ليتقرّب منه ويحمله قدر المستطاع على العمل بالشرع ومراعاة العدالة، ويوضّح له أنّ أهمّ الوظائف التي يجب عليه العمل بها هو تطبيق العدالة، وتطبيقها ــ الذي هو عبارة عن العمل بالشريعة ــ يضمن شرعية السلطان. ويذهب النراقي مؤكّداً على أن العدالة أمر واحد، فكلّ تجاوز لها وتعدٍّ عنها يكون ظلماً، فإذا أمكن للسلطان التحلّي بالعدالة وتطبيقها في المجتمع

صار ظلّ الله في الأرض؛ وذلك لأنّ العدالة ــ كما قلنا ــ أمر واحد، «وكلّ أمر واحد وكلّ وحدة في عالم الإمكان فهي ظلّ لوحدته سبحانه، كما أنّ كلّ وحدة حاصلة في الأمور المتباينة فإنّها أثر من آثار وحدته»[١].

وفي ضوء ذلك، لا مسوّغ لسلطان كلّ من يتقلّد زمام الأمور بأي سبب كان أو بالغلبة والقهر والقوة، فالشرعية منوطةٌ بتطبيق الشريعة التي هي أساس العدالة ومعيارها الحقّ، فليس كلّ سلطان ظلّ لله، بل هو خصوص العادل، السلطان الذي يجعل العدالة والشريعة نصب عينيه ويمتثل لآراء مقلّده وأوامره، فمثل هذا هو السلطان الحقّ، كما أنّ السلطان العادل سبب لظهور البركات والخيرات الكثيرة في مجتمعه وبلاده.

يقول النراقي: «العدالة ــ بالمعنى الأخص ــ عبارة عن حبس النفس عن إلحاق الظلم بالناس، ودفع ظلم الغير عنهم قدر المستطاع، وإقرار كلّ ذي حق على حقّه.. وهي المقصودة بهذا المعنى في الروايات الشريفة والآيات الكريمة، وشرف هذه الصفة خارج عن حدّ الوصف، وفضلها فوق مستوى البيان، فهي تاج وهّاج تزيّن رأس كلّ سلطان وتشرّفه بالوصول إلى منصب ظل الله، وخلعة ثمينة تكتسي بها لياقة كل سلطان، وتحبى من بين جميع الخلائق برتبة جليلة وعالية، وهي كونه ملاذاً وكهفاً للعالم. وأنى لنا أن نتمكّن من بيان شرف صفةٍ قد أنيط بها نظام نوعٍ هو أشرف أنواع الأكوان وقوام لوجود سلسلة بني آدم الذي هو أفضل أبناء العالم...»، «وهذه الطائفة (النوع الإنساني) لما كانت حياتهم قد نسجت من الشهوات واشبعت بها وطال بهم الأمل فكلّ واحد منهم مستعدّ ــ من أجل الوصول إلى مقصوده ــ لارتكاب أنواع الفساد، ويسعى به ذلك للانحراف عن جادّة الاستقامة والصواب، ومن هنا يمدّ الطامعون عين الطمع إلى أموال العجزة، ويبسط الأقوياء يد العدوان علىالفقراء، ولهذا السبب تتلاشى الحياة، وتقصر اليد عن نيل المقصود، وهو إعمار الآخرة، فكان من اللازم وجود رئيس مطاع ومقدَّم لازم الاتّباع يلوذ به الفقراء من شرّ الأشرار، وينعمون بنعمة عدالته، ولذا فإنّ الحكيم على الإطلاق ــ لفرط رحمته وإشفاقه بخلقه ــ قد جعل لكلّ دولة رئيساً ولكلّ ملة أميراً، ليرعى ــ ساهراً ليل نهار بعين الحب ــ أوضاعهم ويحرسها؛ لكي لا يدع يد الجور المعتدية تخدش بظفرها حال المعدمين، ولكي لا تعمل فأس أهل الفساد الظالمة بنخل الفقراء لاجتثاثها، فسلاطين العدالة منصوبون من قبل حضرة مالك الملك لرفع الظلم، وحراسة عرض ومال أهل

---

(١) معراج السعادة: ٤٥.

العالم، متميزون على جميع الخلائق ومشرّفون بشرف منصب ظل الله، ليقيموا أمر معاش العباد ومعادهم ويحفظوا حياتهم»[١].

إنّ مقارنة كلام النراقي فيما يرتبط بضرورة تأسيس النظام السياسي من قبل الأنبياء[٢]، بما نقلناه آنفاً ينتهي إلى مؤدّى واحد، فكلامه في الموضعين متقارب، فالسلطان العادل يأخذ على عاتقه في ظل توجيه الفقهاء وتقليدهم وظيفة الأنبياء في بناء النظام السياسي.

ويمكن تقسيم نوع الحكومة المطلوبة طبقاً لسلسلة مراتب المطلوبية ــ ومع الأخذ بنظر الاعتبار رأى النراقي في الحكومة والقيادة ووظائف الحاكم في إقامة النظام السياسي ــ إلى ثلاثة أنواع:

١ ــ حكومة الأنبياء والمعصومين عليهم السلام.

٢ ــ حكومة الفقهاء والعدول.

٣ ــ حكومة السلاطين العدول المقلّدين.

ويرى النراقي أنّ العدالة فضيلة لا يقتصر فضلها على نظم أمور الفرد والمجتمع فحسب، بل إن وجود مجتمع يقوم على العدالة يزيد ويبارك في مواهب الطبيعة، بل حتى ما يعقد عليه السلطان قلبه من تطبيق العدالة وإصلاح نفسه أو عدمه له دور في عمران البلاد أو خرابها، لهذا يقول النراقي بهذا الشأن: إذا أمسك السلطان العادل بمقادير الأمور صلحت جميع المفاسد، واستنارت جميع البلاد وعمرت وأغدقت العيون والأنهار بالمياه، وازدادت الثمار ونسل الإنسان، وهطلت بركات السماء على الأرض ونزلت الأمطار النافعة، ولذا كانت عدالة السلطان من أفضل أقسام العدالة وأشرف أنواع السياسة، بل إن كل عدل متوقف على عدله، وكلّ برّ وخير منوط ببرّه وخيره.. بل حتى حسن نيته له دخل عظيم وتأثير تام في هذا الأمر، كما ورد بذلك قول أميرالمؤمنين عليه السلام: «إذا تغيّر السلطان تغيّر الزمان»[٣].

إذا كانت نية السلطان خيراً

فقد تنبت الأرض بدل التراب زرعاً

إنّ ما تعانيه الرعية من متاعب وسعادة

---

(١) المصدر نفسه: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٢) سيف الأمّة: ٤٥.

(٣) نهج البلاغة، الكتاب: ٣١.

ينطق عن عدل الملك (أو ظلمه)[١].

ويظهر من النراقي بشكل جلي من خلال النصّ السابق وصفه لعدالة السلطان وبيان أهميتها إلى حدّ يربط فيه بين عدالته وبين الظواهر والقوى الطبيعية، كما أنّه يستفيد بشكل بديع في بحث عدالة السلطان من بعض الروايات ومن الفكر السياسي الإيراني القديم الذي يشير إلى أنّ مواهب الطبيعة، بل وحتى بقاء الدولة منوطان بعدالة الملك ونيته[٢].

---

(١) معراج السعادة: ٥١، ٣٥١.

(٢) انظر للمقارنة بين رأي النراقي في فكرة السلطان العادل وأهمية عدالة السلطان، ورأيه في فكرة نوعي السلطنة، والتضاد بين السلطان العادل والسلطان غير العادل في المعتقدات الإيرانية القديمة. فتح الله مجتبائي، المدينة الفاضلة لأفلاطون والملكية الأنموذجية في إيران القديمة: ١٢١ ـ ١٣٠، طهران، منشورات مؤسسة ثقافة إيران القديمة، ١٩٧٣م.

وهنا ننقل بالمناسبة إحدى حكايات (بهرام) أحد الملوك السلجوقيين التي نظمها الفردوسي أيضاً في إحدى قصائده، لتتضح المقارنة بين رأي النراقي في النص السابق مع الفكر الإيراني القديم:

لما تخلّف بهرام في الصيد عن رفقته الذين معه، وبقي لوحده يبحث عن مأوى له يأويه، نزل بيت أحد المزارعين، فقدمت له امرأة المزارع مستلزمات الخدمة والضيافة كافّة، ولم تدّخر شيئاً في ذلك، إلاّ أنّه انزعج عند المساء من كلامها ضدّ الملك، فصمّم على الظلم والجور بحقّ الرعية التي تجرأت بسبب عدله عليه:

قال بهرام في نفسه: أيها الملك الموحِّد
إذا كنت عادلاً فلن يهابك أحد
سوف أكون ظالماً في الأيام المقبلة
حتى يُعرف قدر العدالة من الجور
فأضمر في نفسه نية سيئة ولم ينم ليلته
وعندما أصبح الصباح وأراد المضيّف أن يهيء الطعام
لضيفه ذهبت زوجة المضيف إلى المرعى لتجلب الطعام
فجاءت بالبقرة من المرعى
ووضعت أمامها الزرع لتأكل
ثم مسحت على ضرع البقرة وقالت:
بسم الله الواحد الأحد
فوجدت الضرع جافاً من اللبن
فقالت لزوجها يا صاحب الدار
أظن أن رأي الملك قد تبدّل
وأصبح الملك ظالماً:

وكما أشرنا سابقاً مراراً، لا تقوم عدالة السلطان ــ عند النراقي ــ بشخص الحاكم، بل ترتبط بعدالة هي أسبق وأكبر نطاقاً ودائرة، وهي عبارة عن الشريعة الإلهية والسنّة النبوية، فإنّ السلطان العادل ليس أوّل عادل، بل إنه في أحسن الأحوال عادل متوسط، لذا يقول النراقي: ((إعلم أنّ علماء الأخلاق قسّموا العدول إلى ثلاثة أقسام: الأول: العادل الأكبر، وهو الشريعة الإلهية التي هي من قبله سبحانه، والصادرة منه للمساواة بين العباد. الثاني: العادل الأوسط، وهو السلطان العادل التابع للشريعة المحمديّة، وهو خليفة الأمة والشريعة، الثالث: العادل الأصغر، وهو الذهب والفضّة التي تحفظ المساواة في المبادلات والمعاملات، والتي أشار إليها سبحانه بقوله: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ

لقد كان يتطوّى البارحة
ولم يستطع الرقاد على الوسادة
ومن أجل ذلك جفّ اللبن في ضرع البقرة
ولم تعد فأرة الغزالة تعطي المسك
وظهر الزنا والرياء في العلن
وصار قلب العطوف كالحجارة
وفي وسط الصحارى تأكل الذئاب الناس
العقلاء يبتعدون عن غير العقلاء
ويفسد البيض تحت ولا يفرّخ
كل ذلك بسبب ظلم السلطان وجوره
لم يكن مرعى هذه البقرة سيئاً
ولم يكن مشربها رديئاً
فلماذا جفّ اللبن في ضرعها وتغيّر لونه؟!
فلمّا لاحظ بهرام هذه الحالة وتأثير الأفكار التي اختلجت في باله، عاد إلى صوابه وخجل وندم واستغفر الله، ثم صمّم على التزام العدالة.
ثم مسحت المرأة الصالحة الموحّدة على الضرع
وسمّت باسم الله وقالت:
أخرج ما في جوفك من لبن
فأخذ الضرع يدرّ
فناجت ربها: أيها المعين
قد جعلت الظالم عادلاً
لولاك لم يكن يحدث هذا الأمر العجيب
ثم قالت لزوجها: إنّ الظالم قد أبدل الظلم بالعدل.

وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ ﴾ (الحديد: ٢٥)، فالقرآن هو الشريعة الإلهية، والميزان فيه إشارة إلى الدرهم والدينار، والحديد إشارة إلى سيف السلطان العادل الذي يهدي الناس إلى الطريق المستقيم، ويحفظهم في أمورهم جميعها من الظلم والجور»[1].

وفي قبال هؤلاء العدول الثلاثة، ثلاثة أنواع من الظلمة الغاشمين: الأول: الظالم الأعظم، وهو الذي يأبى عن متابعة الشرع، وهو الكافر. والثاني: الظالم الأوسط، وهو الذي يأبى طاعة السلطان ولا ينقاد لأمره وهو الطاغي. والثالث: الظالم الأصغر، وهو الذي لا يلتزم بحكم الدرهم والدينار في المساواة، فيأخذ أكثر من حقّه ويعطي الغير أقلّ، وهذا هو السارق الخائن.

٤ ـ أهداف الدولة ووظائفها

يعتبر النراقي البحث عن مبدأ نشوء المجتمع ــ سيما تشكيل النظام السياسي وانتخاب القيادة الربانية للنظام السياسي ــ عاملاً مؤثراً في اتضاح أهداف الدولة وما يترتب عليها من وظائف، وسنحاول أن نتعرض فيما يلي بشكل ملخّص إلى وظائف الدولة.

والملاحظ أنّ مقتضى طبيعة الإنسان تدعوه إلى نزاع مستمر مع أبناء نوعه، إلاّ أن هذا الجدل والنـزاع الذي ولّد معه البغض المتبادل بينهم صار سبباً لفكرة تأسيس الدولة والنظام السياسي في المجتمع، ووضع القانون وجعل القيادة الإلهية لضمان مقدمات السعادة الأبدية للإنسان، مضافاً إلى ضمانه لبيئة يتعايش فيها الانسان مع أبناء نوعه.

وعليه فإنه يمكن القول: إنّ الغرض من تأسيس الدولة هو تأمين الحياة الطيبة والفاضلة للناس، وليس تأمين حياة مادية جافّة وغير هادفة، فإنّ تحقيق السعادة والفضيلة في حياة آحاد الناس يعدّ من الوظائف القطعية للدولة الناجحة.

ويؤكّد الأنبياء والرسل الإلهيّون ــ إلى جانب تشكيلهم للحكومة ــ على أهمّ وظيفة لهم، وهي التربية والتعليم، قال النبي الكريمﷺ: «إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». بل إنّ أصل إقامة الدولة هو القيام بأمر التربية والتعليم، والدولة الموفقة هي الدولة المربية والمعلِّمة.

إنّ هدف الأنبياء من تأسيس الدولة والنظام السياسي الذي أقاموه كان تحقّق

---

(١) معراج السعادة: ٤٧.

الأفعال الشريفة، وليس فقط إيجاد السلام والوئام بين الناس، وفي عصر الغيبة حيث يراعي الحكّام الحقيقيون معيار العدالة التي هي هدف الشريعة المحمدية، على الدولة القيام بهذا الواجب.

إنّ أهم وظيفة تقع على عاتق الدولة ــ برأي النراقي ــ إلى جانب إقامة النظم وتحقيق العدالة في المجتمع، إصلاح المعايب الخلقية للناس وغرز الفضائل النفسانية فيهم، وهذا هو الأساس في الدافع الذي يجعلهم يتحرّكون باندفاع مطلق لاتباع جميع التعليمات والتوجيهات الصادرة عن للدولة.

الدولة من منظار النراقي بمثابة مركز للتعليم الدائم والمستمر، تأخذ على عاتقها تربية الناس وتعليمهم وبثّ الفضائل الخلقية بينهم منذ بداية عهدها على الأرض وحتى اليوم الأخير منه.

ومن هنا، تختلف وظائف الدولة عنده اختلافاً واضحاً عمّا هي عليه في الفكر اليوناني الأفلاطوني والأرسطي من جهة، وعمّا هي عليه في الفكر السياسي الحديث كما عند جون لوك، وإن كان رأي كلّ من أفلاطون وأرسطو قريباً مما يراه النراقي من فكرة الدولة المربيّة، مع فارق أنهما يريان ملاك النظم الاجتماعي والحياة الفردية مبنيين على العدالة الثابتة عندهما بالعقل، فالدولة المربية التي ينظرانها هي الدولة العقلية، وأمّا الدولة التي ينظّر لها النراقي فهي الدولة الشرعية. وعلى كلّ حال فإنّ هذه الخصوصية المهمة والمشتركة بين الفكر اليوناني والفكر النراقي والتي تجعل من التربية والتعليم مشروليّة على عاتق الدولة أوجبت تقارباً بينهما سيما في بحثنا هذا.

وأمّا رأي جون لوك فإنّ له أهميّة خاصّة في هذا المجال؛ لأنه يبيّن الأسس التي تبتني عليها الليبرالية في إنجلترا، ويقوم عليها النظام السياسي الحالي في الولايات المتحدة الأمريكية، إذ تتأطّر الحكومة الليبرالية من وجهة نظر لوك بالدفاع عن حقوق أعضائها عند تعرّضها للاعتداء فقط، فهو يرى: «أنّ الحكومة غير موظّفة بالرقابة على ألاّ يقع خطأ أو فساد من أحد أفراد المجتمع، بل موظّفة بأن لا تدع أحد مواطنيها يرتكب ما من شأنه التعدّي على حقوق المواطنين الآخرين». وهذا عكس ما يعتقده النراقي، حيث يرى أنّ من واجبات الدولة ــ إضافةً إلى منعها من وقوع تعدّي بعض المواطنين على حقوق بعض آخر ــ المنع أيضاً من وقوع المخالفات الشخصية، فكما يلزم على الدولة معاقبة السارق والقاتل عليها أيضاً معاقبة الزاني وشارب الخمر.

٥ ـ علاقة الدولة بالمجتمع والفرد

يتبنّى النراقي في مجال علاقة الفرد والدولة والمجتمع رأياً مخالفاً تماماً لما عليه الليبرالية في عهدها الحديث، سيما ما يتبنّاه لوك في هذا المجال، فهو رأي قريب ــ كما أشرنا لذلك سابقاً ــ من رأي فلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون على الرغم من وجود بعض الفوارق المائزة بين الرأيين.

إنّ الرأي الذي يفترض المجتمع الإنساني مجموعةً واحدة يرتكز على قاعدة أنّ البشر أساساً ــ وبمقتضى الطبيعة كما يعبّر أرسطو ــ يحتاج بعضهم إلى بعضهم الآخر؛ لأنّهم بحاجة في رقيّ حياتهم الفردية وتكاملها للعيش في اجتماع مع بني نوعهم، وهذا ما يستفاد من قوله: «... إنّ الوجود المدني والاجتماعي للإنسان أمر ظاهر وواضح، وكل مجموعة تتخذ لها مسكناً ومنـزلاً، سواء كان السبب هو توقف بقاء النوع ومعاشهم على ذلك، أو كان بمقتضى الطبع الإنساني، أو جريان العادة الربانية بذلك»[١].

فهناك فرق شاسع بين النظرية القائلة بأنّ الاجتماع الإنساني أمر طبيعي، أو أنّ معيّة الناس بعضهم لبعض أمر تلقائي لا بعقد اجتماعي مسبق، وبين النظرية التي تعتبر أفراد الإنسان مستقلّين بعضهم عن بعض، فهم أجزاء مفكّكون ولا رابطة تجمعهم. ويرى لوك أنّ أفراد النوع الإنساني يعتبرون أنفسهم وجوداً ذا قيمة أخلاقية قبل قبولهم بالعقد الاجتماعي كأساس للدولة والنظام السياسي، وبما أنّ الإنسان موجود كامل وعاقل وذو قيم أخلاقية لذا يمكنه إقرار عقد اجتماعي فيما بينه وبين الآخرين، بَيْدَ أنّ هذا العقد لا يغيّر فيه شيئاً؛ لأنه موجود كامل، نعم قد يترك بعض المؤثرات الإيجابية في وضعه الاقتصادي والرفاهي كالملكية مثلاً وغيرها.

وخلافاً لذلك، ذهب النراقي إلى افتقار آحاد المجتمع الإنساني بعضهم إلى الآخر، فالحياة الاجتماعية تمثّل ضرورةً لديهم لا بدّ منها، ومن أجل الوصول إلى موجودٍ يحمل مُثلاً خُلقية لا بد من اتّباع الشريعة، فالشريعة هي الهادي في الحياة الفردية والاجتماعية معاً، وذلك لوجود الرغبات والميول المؤثرة على الإنسان، والتي لا يستطيع العقل بمفرده أن يسيطر عليها ويوازن فيما بينها، لذا وجب بعث الأنبياء وإرسال الرسل.

وبهذا يختلف النراقي مع الفكر اليوناني في قيام الدولة وتأسيس المجتمع السياسي، فإنّ الدولة الصالحة على مختلف أنماطها وأنواعها ــ سواء كانت الحاكمية فيها للأنبياء أو

---

(١) سيف الأمّة: ٤٥.

للفقهاء أو للسلاطين المقلّدين لهم ــ هي دولة تابعة للشريعة بلا شك، ولا يعترف النراقي بالفكرة التي تبحث عن تقدّم أجزاء الدولة وتفوّقها على الأجزاء الأخرى المعبّر عنها في الفكر الحديث بالحاكمية، أي حاكمية بعض الأجزاء على غيرها؛ وذلك لأنّ مفاهيم العدالة والقانون والشريعة، والتي هي عبارة عن شيء واحد، مفاهيم ذات قيمة خاصّة، فالشريعة والقانون في الدولة التي ينظّر لها النراقي هما المرجع الأعلى في الدولة، فيما الحاكمية في الفكر الجديد تعني التفوّق على القانون، ولذا يرفض النراقي أيّ هيئة أو إرادة تحكم فوق القانون وخارج مداره؛ لأنّ ذلك معناه تهديد حاكمية الشريعة والقانون بالسقوط، فيما هما أمر حياتي لكلّ مجتمع، وقد يقال: إنّ الحكم للقانون، فالقانون هو الحاكم، لكن هذا رجوع أيضاً إلى ما قلنا من أنه لا حاكم أعلى من القانون، وهذا هو المراد.

وبالرغم من اعتبار النراقي ــ من وجهة نظره ــ الفقهاءَ العدول هم الحكّام على الإطلاق، إلاّ أنّ الفارق يبقى موجوداً بين ما يدعو إليه من الحاكمية المطلقة ــ إن صحّ هذا الإطلاق عليها ــ وبين فكرة الحاكمية الجديدة، فالنراقي وإن كان يعترف للولي الفقيه فوقيّته على القانون المدوّن إلاّ أنّ هذا ليس بمعنى أن الفقهاء هم الذين جعلوا هذا القانون من عند أنفسهم، بل مصدر الفوقيّة ينشأ من علمهم بالشريعة، هذا العلم الذي يمكّنهم من إدراك مجموعةٍ من الأصول والقواعد التي يجب في ضوئها مطابقة القانون عليها، فهؤلاء فوق القانون في الحدّ الذي يعترفون فيه بحاكمية الأصول التي تحكم هذه القوانين، ومن أجل الفهم الصحيح لهذه الفكرة قيل: إنّ وضع القوانين من قبل الفقهاء لا يعني أنهم مصدر التشريع والتقنين، بل هي مشتقة من قواعد مقرّرة وموجودة في الخارج، بحيث لا يرتبط وجودها وعدمها بوجود المقنّن والمشرّع، وعليه، فليس الحكم إلا لله وحده.

ويطلق مصطلح (الحاكم المطلق) في القاموس السياسي الحديث على الفرد أو الجماعة التي لها حقّ وضع القوانين طبقاً لما تمليه إرادتها وميولها، فلها إقرار القانون أو عدم إقرارها طبقاً لذلك.

وترتكز فكرة الحاكمية المطلقة في العصر الحاضر على افتراض أن يكون ثمّة حاكم مطلق يفوّض إليه تقنين كلّ ما يريده، فيخلع على جميع ما يريده ويراه ويطمح إليه ثوبَ القانون، وهذه هي المعبّر عنها بالقوة العليا، والتي يعتبرها هوبز من حق الحاكم الواحد أو المجلس الواحد، أو حق الأكثرية حسب تعبير لوك، فيما يخصّها روسو بإرادة الجميع.

إنّ الحاكم لا يتم تعيينه ــ في نظر النراقي ــ عن طريق تدخّل الشعب وانتخابهم له،

إنما بتعيين قوّةٍ تفوق النظام السياسي، ألا وهي الإرادة الإلهية، وحتى في عصر الغيبة يستحقّ الحكّام الحقيقيون الحكم والنصب من قبل الشارع بنحوٍ ما (النصب العام) لتوفر الأرضية المناسبة والشروط اللازمة فيهم من العلم والعدالة.

الشيء الوحيد في نظرية النراقي الذي من المحتمل أن يكون قد أدّى إلى توهم حاكمية الشعب وحرّيته في التصرّف والاختيار هو دوره في اختيار الفقيه الحاكم، وربما استمدّت بعض النظريات الجديدة آثارها من هذا التوهّم، سيما نظرية انتخاب الإمام، فإنّ المصدر في هذه النظرية قد يكون هو ما ذكرناه، إلاّ أنّ التأمّل في نظرية النراقي كفيل ببطلان هذا التوهم، فقد كتب في العوائد: «يجب على العامّي الاجتهاد في تعيين الفقيه الذي يقلّده من بين أصناف الفقهاء من الأصولي والأخباري، والحيّ والميت، والأعلم وغيره، والمتجزّئ والمطلق، وطريق اجتهاده فيه سهل لا صعوبة فيه، ذكرناه في منهاج تقليد الأموات من كتاب مناهج الأحكام....»[١].

وقد تعرّض في مناهج الأحكام ــ المشار إليه ــ إلى طريق الاجتهاد، حيث ذكر هناك أن الذي يجب تقليده والرجوع إليه هو الفقيه العالم، وهو على أصناف: الحي والميت، الأصولي والأخباري، الأعلم والأدون، والأورع وغير ذلك... فاللازم على العوام أن يرجعوا بشكل عام فيما لا يعلمون إلى العالم، ومسألة تعيين الرجوع للعالم ــ كيفية الرجوع ــ غير واضحة، وهكذا مسألة تعيين المرجع، وعليه، يجب على المكلّف الرجوع إلى العلماء في تحديد المرجع، فإذا عجز العلماء عن ذلك وجب على المكلّف الرجوع إلى المرجعَين اللذين لا يجيز كلّ واحد منهما تقليد الآخر.

والحاصل: إنّ المرجع في الفرعيات واحد، فاذا كانت المسألة خلافيةً بين مرجعين، فإن أجاز له كلّ منهما تقليد المرجع الآخر تخيّر بينهما، وإن أجاز أحدهما دون الثاني قلّد الذي لم يُجز لأنه المجمع عليه، وإن منعاه من تقليد الآخر، سألهما المكلّف عن حكمه، وحينئذ فلا بد وأن يكون الجواب التخيير، فيصير تعيين أحدهما قطعياً وليس باب التقليد مسدوداً[٢].

هذا تمام ما يمكن الاستناد إليه من كلام المحقق النراقي في تحديد الطريق للوصول إلى الفقيه والمرجع، وإذا استطعنا تطوير هذه الفكرة إلى فكرة انتخاب الناس للفقيه في

---

(١) عوائد الأيام: ١٩٢.

(٢) انظر: مناهج الأحكام، الورقة الأخيرة من نهاية الكتاب، الطبعة الحجرية.

النظام والمجتمع فإنّ ذلك أيضاً لا يلتقي مع مفهوم الحاكمية الحديث من جهة، ولا مع بعض الآراء الجديدة في ولاية الفقيه التي تسعى للمصالحة بينها وبين بعض النظريات السياسية المعاصرة من جهة أخرى.

٦ ـ المجتمع والحكومة، النطاق الحقوقي

لا شك أن الحكومة التي يدعو إليها النراقي هي الحكومة الدينية الشرعية القائمة على أساس العدالة والشرع، والشارع الحكيم في الوقت الذي عيّن فيه الحاكم وأوجب على الناس اتّباعه وطاعته، رسم الحقوق الاجتماعية والحكومية أيضاً، وأوكل تحديد تلك الحقوق ــ بقسميها ــ إلى من بيده السلطة السياسية وهم الفقهاء العدول. وعليه فإنّ الشريعة التي شرّعت حقوقاً كثيرة للرعية وألزمت القادة والحكّام بتطبيقها والإلتزام بها، أرجعت الرعيّة ــ في الوقت عينه أيضاً ــ في معرفة حقوقها الفردية والاجتماعية وتشخيص حدودها ونطاقها من زاوية شرعية إلى الفقهاء العدول، أي الحكّام على المجتمع، فهم المصدر الوحيد ــ في نظرية النراقي ــ لتحديد الحقوق الاجتماعية والحكومية لا غير.

وبطبيعة الحال، فحريّ بمثل هذه النظرية أن تكون أساساً لنظام حكم مركزي ومقتدر بقيادة مرجعية مركزية ومقتدرة، لكن لا ينبغي الخلط بين هذه النظرية وبين نظرية الدولة الدكتاتورية، أي الدولة التي يحكمها شخص واحد حقيقي ويكون فوق مستوى المساءلة، بحيث تكون الحكومة ضامنةً للمصالح الشخصية لحكّامها حيث تتساوى الغاية من إقامة الحكومة مع التسلّط السياسي والاستئثار بالقرار السياسي[١].

وبالرغم مما يمنحه النراقي من صلاحيات للطبقة الحاكمة التي يراها، إلاّ أن ذلك لا يتم إلاّ وفق معيار رئيس هو العلم، حيث: «يجب عقلاً رجوع العامي للعالم»، فبقدر ما يستنبطه ويعيّنه هؤلاء من حقوق بقدر ما يجب إطاعتهم فيه، بل إنّ الفقهاء الذين استنبطوا تلك الأحكام هم أولى بامتثالها والأخذ بها؛ لمكان علمهم واجتهادهم.

وعليه فصِرف اختصاص القدرات والإمكانات بيد الحاكم لا يخلق منه دكتاتوراً، لأن لازم ذلك أن تكون جميع النظريات المعاصرة دكتاتورية؛ وذلك لأنّ دكتاتورية كلّ نظرية

(١) انظر للمقارنة: و. ت. جونز، أرباب الفكر السياسي ٢: ٤٢٠ ـ ٤٢٩، والمترجم إلى الفارسية تحت عنوان (خداوندان أنديشه سياسي)، ترجمة علي رامين، طهران، أمير كبير، ١٩٨٣م، وقد نقد فيه المؤلف نظرية روسو في الإرادة الجماعية.

منوطة بطبيعة الحاكم الذي تسخّر له هذه المقدّرات، ومنوطة كذلك بالأهداف التي تفوّض على أساسها مثل هذه المقدرات.

هذا ما أمكننا عرضه من النظرية السياسية للنراقي، ولا شك أنّ هذا المقدار غير كافٍ لصياغة نظريته في هذا المجال بشكل متكامل، وإنّما هي محاولة لتصوير لمحة عن الإطار العام لهذه النظرية.

والذي يبدو لي أنّ النتائج التي يمكن ترتيبها على إعادة صياغة الفكر السياسي لدى النراقي عبارة عن:

أولاً: المساعدة في فهم وتحليل نظريته في ولاية الفقيه التي طرحها في كتابه عوائد الأيام.

ثانياً: توضيح الفكر الحاكم على إيران خصوصاً من الفترة القاجارية فما بعدها، وبنحو آخر أيضاً إلى قيام الجمهورية الإسلامية، ذلك الفكر الذي لم يضمحل في إطاره العام رغم الصدمة الكبيرة التي تلقّاها في الحركة الدستورية.

ثالثاً: إنّ بإمكان ذلك أن يؤثر في ترميم فكرنا السياسي الحاضر، أو ليست الحياة المستقلة لأي نظام سياسي وهو يعايش المجتمعات والآراء والنظريات الموجودة بوصفه جزءاً من أجزاء الحياة العالمية، ويحرص على مواكبة العصر، بحاجة إلى فكر حيّ وحرّ قائم على المنطق؟

إنّ الحياة المستقلّة والسياسة المستقلة تبتني على الفكر الحرّ، وإذا أُريد للفكر الحرّ أن يحافظ على استقلاله وحريته وحياته وتأثيره فلا بد وأن يواكب الزمن وأن يكون حاكماً عليه وسابقاً، ولا يتيسر هذا إلاّ في ظل الإصلاحات والتعديلات المستمرة للفكر وأركانه وأطره، وجعلها على محكّ المعطيات والمتطلّبات الزمانية، وهذا ما يحتاج إلى فكر حرّ وبالتالي إلى سياسة حرّة مستقلة، وفي غير هذا الحال سوف يكون موقفنا موقف المدافع الذي فوّت فرصة الهجوم والمبادرة، ومن ثم التراجع للاستتار خلف السواتر الدفاعية التي لا تقوى على المقاومة؛ لأنها قائمةً على أساس غير محكم من العقائد والأفكار لدى عامّة الناس، والتي لا تصلح أن تشكّل أساساً لفكر سياسي يراد له الحياة والديمومة؛ لأنّ ذلك طريق غير آمن ومحفوف بالخطر على المدى البعيد.

وعلى كلّ حال، إن مواجهة تحديات العصر لا ينبغي أن تخيفنا أو ترعبنا، فالطريق الوحيد للنجاح هو المثابرة والسعي الدائم في طريق الإصلاح العقلي والمنطقي للفكر الذي

نؤمن به والذي يمثّل أرقى فكر يكفل سعادة الإنسان، لأن جذوره تمتدّ إلى الدين الإلهي، وهذا الطريق وإن كان محفوفاً بعقبات كبيرة، إلاّ أنّه الطريق الوحيد الذي يفترض بنا سلوكه.

ويعتبر تحليل آراء كبار السلف ونقدها من أهم الواجبات والمهام في هذا السبيل، أمّا البحوث والاستدلالات الكلامية فهي وإن كانت علاجاً مسكّناً ومحطات إقناع بشكل مؤقت إلاّ أنها تعتبر عابرة وغير دائمة التأثير، هذا مضافاً إلى أنّها سوف تضفي على فكرة ولاية الفقيه صبغة شيعية خاصة، وتحصرها في هذه الدائرة الضيّقة إذا ما قسناها بالدائرة الأكبر للمسلمين، بل ستغدو ــ من ناحية فكرية ــ قاصرةً عن الإجابة على تساؤلات المسلمين من غير الشيعة، رغم أننا لاحظنا ــ من خلال البحث السابق ــ أنّ نظرية ولاية الفقيه تمثل نظرية سياسية إسلامية تشمل جميع المجتمعات والمذاهب الإسلامية، فهي نظرية عامّة وعالمية.

إنّ تهذيب وترميم النظرية السياسية للنراقي في نطاق هذا البحث له أهميته الخاصّة به، حيث اتّصف هذا البحث بالحيادية وعدم اعتماد النقد كما لاحظنا؛ وذلك ليكون مناراً في هذا الطريق، فهذا هو المقصود وليست الدراسة النقدية، فهي خارجة عن قدراتنا، بل نسعى إلى دراسة نظرية ولاية الفقيه للنراقي في ضوء مجموع أفكاره وآرائه.

٧ ـ النراقي والمراغي وتعدّد القراءات الفقهيّة لمقولة ولاية الفقيه

تركت آراء جعفر كاشف الغطاء في هذا المجال آثارها على الفقهاء الذين تلوه، فقد استند في مسألة ولاية الفقهاء إلى أصل فقهي خاص، إلاّ أنه أجاز في الوقت نفسه ــ انطلاقاً من اطّلاعه على المسائل السياسية ــ لفتح علي شاه بمزاولة بعض الأمور الخاصة بالإمامعليه السلام وبالمجتهدين من بعده، وعلى كلّ حال فقد كان أصله الخاص في الاستدلال على هذه المسألة منشأ ــ في الفترة التي أعقبته ــ لطريقتين ونظريتين متفاوتتين فيها.

فالفقهاء الذين كانوا على ارتباط بالمسائل السياسية، بادرت غالبيّتهم ــ عندما طرحت فكرة ولاية الفقيه ــ إلى الإيمان بها، وأثبتوا إطلاقها وعدم محدوديتها، وكان النراقي على رأس المبادرين إلى ذلك، وحيث يرجع الفكر السياسي في إيران في مبادئه وأسسه في تلك الحقبة التي عاصرها النراقي ــ من حيث طبيعته ــ إلى فترة قديمة، لذلك ــ أي لأجل الفترة التي كان ينتمي إليها الفكر السياسي آنذاك ــ شقّت مقولة ولاية الفقيه

طريقها في فكر النراقي ومن تابعه إلى زمان الحركة الدستورية.

وقد كانت جهودهم تصبّ في إثبات الولاية المطلقة للفقهاء، حيث تمّت صياغة صلاحياتهم وحقوقهم جميعها ضمن قاعدة عقلية كلّية، صارت فيما بعد المدار والمحور في الاستدلال والاستنباط.

في المقابل، ثمّة فريق آخر من الفقهاء ممن كان بمعزل عن السياسة وملابساتها، عندما يصل بحث ولاية الفقيه يقتفي المنهج الخاص لكاشف الغطاء في معالجة النظرية، فكان العمدة في بحثهم التركيز على شمول الأدلّة في هذه المسألة وتشخيص حدودها وأبعادها، لا في الموارد المستثناة من هذه القاعدة وهذا الشمول، وأبرز هؤلاء المير عبدالفتاح المراغي صاحب كتاب العناوين، الذين فرغ من كتابته بعد سنة واحدة من صدور العوائد للنراقي، كما ينقل فيه عن الأخير.

وعلى هذا الأساس، انقسم الفقهاء إلى تيارين متأثّرين بكاشف الغطاء وآرائه هنا، الفقهاء الذين يؤمنون بولاية الفقيه على إطلاقها، والفقهاء النافون لهذا النحو من الولاية، وقد مثّل كلّ من النراقي والمراغي أنموذجين بارزين لهذين التيارين. وسوف نقارن بين رأيي هذين الفقيهين، ولا نحسبنا بحاجة للإشارة هنا قبل الدخول في المقارنة إلى أنّ الخلاف بين الفريقين ليس في أصل ثبوت الولاية للفقهاء، بل في حدودها وأبعادها وصلاحياتها، ويتأثر هذا الاختلاف بالخلفيات والنظرات غير الفقهية لدى كلّ واحد من هؤلاء الفقهاء، فالمهتمّين منهم بالسياسة يستنتجون استنتاجاً يختلف في طبيعته عن غيرهم.

يحاول العلمان المذكوران ــ النراقي والمراغي ــ استعراض كلّ ما يطلق عليه دليلاً فقهياً من العقل والنقل والإجماع، كما يرجعان معاً إلى الأصل الذي يتمسّك به كاشف الغطاء وهو: «الأصل الأولي عدم ثبوت ولاية أحد من الناس على غيره؛ لتساويهم في المخلوقية والمرتبة، ما لم يدلّ دليل على ثبوت الولاية؛ ولأنّ الولاية تقتضي أحكاماً توقيفية، فلا ريب في أن الأصل عدمها إلاّ بالدليل»[1]، ويكمن الفارق بينهما في أنّ النراقي يؤسّس لقاعدتين كليتين وعقليّتين، يرتّب البحث في المسائل التي يبحثها جميعها عليهما،

---

(١) مير عبدالفتّاح الحسيني المراغي، عناوين الأصول: ٣٥٢، الطبعة القديمة، وقال النراقي في العوائد: ١٨٥: «اعلم أنّ الولاية من جانب الله على عباده ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين عليهم السلام، وهم سلاطين الأنام وهم الملوك... وأمّا غير الرسول أو أحد من أوصيائه فلا شكّ أنّ الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد، إلاّ من ولاّه الله سبحانه أو رسوله أو أحد من أوصيائه على أحد... فيكون هو ولياً على من ولاّه فيما ولاّه فيه».

فيما يرفضهما المراغي بتاتاً.

ويمكن لهذا الاختلاف أن يكون مائزاً بين هذين الفقيهين، وقد أشرنا قبل صفحات إلى القاعدتين المذكورتين، وسنذكرهما نصّاً بالتفصيل في الهامش، وذلك لأهمّيتهما[1]. والتأمل في هاتين القاعدتين يقودنا إلى الإذعان بأن القاعدة الثانية متضمّنة في الأولى ومؤدّية لها، وتتجلّى مصاديق الثانية في المناط الكلّي المذكور في الأولى، ويركّز النراقي في استدلاله بهذه القاعدة على ثلاثة أركان:

١ ـ الإجماع كما صرّح به كثير من الأصحاب بحيث يظهر منهم التسالم.

٢ ـ الروايات العديدة الدالّة على ذلك والتي ذكرها.

٣ ـ العقل.

وقد نقل من النصوص بعد الإجماع (١٩) رواية[2]، ثم يستدلّ بعد نقل النصوص قائلاً: إن من البديهيات التي يفهمها كلّ عاميّ وعالم ويحكم بها: أنه إذا قال نبيّ لأحد عند مسافرته أو وفاته: فلان وارثي، ومثلي، وبمنـزلتي، وخليفتي، وأميني، وحجتي، والحاكم من قبلي عليكم، والمرجع لكم في جميع حوادثكم، وبيده مجاري أموركم وأحكامكم، وهو الكافل لرعيّتي، أنّ له كل ما كان لذلك النبي في أمور الرعية وما يتعلق بأمّته، بحيث لا يشكّ فيه أحد، ويتبادر منه ذلك، كيف لا؟ مع أنّ أكثر النصوص الواردة في حقّ الأوصياء المعصومين، المستدلّ بها في مقامات إثبات الولاية والإمامة المتضمّنين لولاية جميع ما للنبي فيه الولاية، ليس متضمّناً لأكثر من ذلك، سيما بعد انضمام ما ورد في حقهم أنهم خير خلق الله بعد الأئمة، وأفضل الناس بعد النبيين، وفضلهم على الناس كفضل الله على كل

---

(١) «المقام الثاني: في بيان وظيفة العلماء الأبرار والفقهاء الأخيار أمور الناس وأموالهم وما لهم فيه الولاية على سبيل الكليّة، فنقول وبالله التوفيق: إنّ كلّية ما للفقيه العادل تولّيه وله الولاية فيه أمران: أحدهما كلّما كان للنبي والإمام الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام فيه الولاية وكان لهم فللفقيه أيضاً ذلك، إلاّ ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما. وثانيهما: إنّ كلّ فعل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم، ولا بد من الإتيان به لا مفرّ عنه إمّا عقلاً أو عادةً، من جهة توقّف أمور المعاش أو المعاد لواحدٍ أو جماعة عليه وإناطة انتظام أمور الدنيا أو الدين به، أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفي ضرر أو إضرار أو حرج أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورد الإذن فيه من الشارع، ولم يجعل وظيفة لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن أي واحد لا بعينه، بل علم لابديّة الإتيان به أو الإذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرّف فيه والإتيان به». عوائد الأيام: ١٨٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٥ ـ ١٨٧.

شيء، وكفضل الرسول على أدنى الرعية.

وإن أردت توضيح ذلك، فانظر إلى أنه لو كان حاكم أو سلطان في ناحية وأراد المسافرة إلى ناحية أخرى، وقال في حقّ شخص بعض ما ذُكر فضلاً عن جميعه، فقال: فلان خليفتي، وبمنـزلتي، ومثلي، وأميني، والكافل لرعيتي، والحاكم من جانبي، وحجّتي عليكم، والمرجع في جميع الحوادث لكم، وعلى يده مجاري أموركم وأحكامكم، فهل يبقى لأحد شك في أنه له فعل كلّ ما كان للسلطان في أمور رعية تلك الناحية؟ إلا ما استثناه، وما أظن أحداً يبقى له ريب في ذلك، ولا شك ولا شبهة[١].

وناقشه في ذلك معاصره المراغي، إضافة إلى نقده لما استدلّ به من نصوص، فقال: «وهذه الروايات لا دلالة فيها على الولاية، نظراً إلى أنها مسوقة لبيان الفضل لا لبيان الولاية، ولا نسلّم الملازمة بين الفضل والولاية، بمعنى كون كل فاضل وليّاً على مفضول، سيّما إثبات الولاية العامّة المطلقة التي نحن بصددها، نعم، كون كلّ وليّ فاضلاً قضى به قبح ترجيح المرجوح أو المساوي، وأمّا كون كلّ فاضل وليّاً فلا دليل عليه، والأخبار لا دلالة فيها على أزيد من التفضيل، وهو غير المدّعى، وليس بمستلزم له»[٢].

فالروايات التي استدلّ بها النراقي لا تمثّل دليلاً مستقلاً ــ عند المراغي ــ لإثبات الولاية المطلقة للفقهاء، بل هي واردة لبيان فضلهم ومقامهم، ولا ملازمة بين الأمرين، فاللازم في إثبات المطلوب إقامة الدليل المباشر عليه، ولا تصلح الروايات التسعة عشرة المتقدّمة دليلاً لذلك.. وهكذا يحاول المراغي من خلال هذه المناقشة زعزعة القاعدتين الكليتين اللتين أسّسهما النراقي وأشاد عليهما بناءه، ثم يخلص إلى القول مستنتجاً: «وبالجملة فالعمدة هنا الإجماع، وما مرّ من الأخبار على ما ذكرناه في بعضه، ولولا ذلك لما اقتضى كون الشيء مما لابد منه ثبوته على الفقيه، بل كان سبيله كسبيل الواجبات الكفائية، نعم لو أريد إثبات جواز مباشرة الحكّام أو وجوبها عليهم ولو كفايةً ــ وبعبارة أخرى عدم المنع عليهم في هذا التصرف ــ لأمكن إثباته على هذا الفرض، وهو ليس محلّ البحث، فتدبّر»[٣].

وقد تابع الشيخُ الأنصاري المراغيَّ في مناقشاته عندما أخذ يشكك في الإجماع.. وبهذا فقد أجهز أتباع هذا المنهج على فكرة الولاية المطلقة للفقهاء، وذهبوا إلى تحديدها

---

(١) المصدر نفسه: ١٨٨.

(٢) عناوين الأصول: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٣) المصدر نفسه: ٣٥٦.

بحدود الأمور الحسبية.

لكن ــ وكما تقدّم ملاحظته في استدلال النراقي ــ مجرّد الفضل والمنـزلة الثابتة للفقهاء كافية في ثبوت الولاية، فلا يلزم بناءً على ذلك وجوب دلالة الأخبار عليها بالمباشرة، بل حتى لو كانت في مستوى الإشعار بفضلهم ومقامهم ــ وهو أدنى مستويات الدلالة ــ كفى ذلك في إثبات المطلوب.

وبناءً على ذلك ــ أي القبول بأنّ الفضيلة تستلزم الولاية ــ لا يستقيم ما ذكره المراغي من المناقشة في الاستدلال بالروايات، ولا ما ذكره الشيخ الأنصاري من المناقشة في الإجماع، فيبقى ما ذكره النراقي من الاستدلال باقياً على قوّته، رغم أنّ دلالة الروايات التي تمسّك بها لا تفيد أزيد من بيان فضل الفقهاء ومقامهم.

إن ملاحظة منظومة الفكر السياسي عند النراقي تنتج أن العقل يقضي ــ وبمعزل عن الروايات المذكورة ــ بلزوم أن تكون الولاية للفقهاء العدول، لأنّ العدالة وتطبيقها تُعدّان رأس الفضائل، ومعرفة العدالة منوطة بمعرفة الشريعة، فإذاً الفقهاء عدول، لأنّهم يتّصفون بأعلى الفضائل، والعقل يدرك أنهم منصوبون من قبل الشارع، ويدلّ على ذلك ما استدلّ به النراقي في القاعدة الأولى التي تقدّم نقلها[1]، وكذا المتبادر من أنّ للفقهاء جميع الصلاحيات الثابتة للنبيﷺ.

وأما استدلال المراغي على أنّ مقتضى الروايات هو: «كون كلّ ولي فاضلاً، وأمّا كون كل فاضل ولياً فلا دليل عليه». فلا يمكن أن تصلح إشكالاً على نظرية النراقي؛ لأنّ النراقي لايرى ثبوت هذه الصلاحيّات لتمام الفقهاء في عصر واحد، بل هي لأفضلهم، وفي صورة التساوي فإنّ الناس يختارون أحدهم، وعليه فإنّ كلّ من يُنتخب إمّا لأفضليته أو لتساويه تثبت له جُملة الصلاحيات، وقد تعرّض النراقي بمنهج خاص لبيان الطريقة التي ينتخب من خلالها المرجع، وقد تقدّم شرح ذلك ونقله سابقاً.

الخلاصة

حاولنا في هذا المقال إعادة صياغة النظرية السياسية للفاضل النراقي لصقلها في منظومة الفكر السياسي.. وقد استفدنا في ذلك من مؤلّفاته الأخلاقية والفقهية، كما دعمنا ذلك ببعض المقطوعات من ديوان شعره بالفارسية.

---

(١) المصدر نفسه.

لقد لاحظنا النراقي في كتابه معراج السعادة ــ الذي تأثّر فيه بالأخلاق الفلسفية الأفلاطونية والأرسطية القديمة ــ يشبه الفكر اليوناني في النـزعة السياسية الأخلاقية، وتعتبر هذه الخصيصة من أهم ركائز هذا الفكر الأخلاقي.. حتى أنّ النراقي كتب سيف الأمّة وبرهان الملّة ردّاً على مارتن لوثر وپادري النصراني، حيث طرح فيه نفس هذه الأفكار التي تبنّاها.

إنّ ملاحظة المضمون الأخلاقي، الديني والسياسي لمعراج السعادة يكشف عن نمط خاص من الفكر السياسي يحفظ للعلم سيادته وموقعه المتميّز والمرموق. وينطلق النراقي من أن قوام المجتمع والفرد وديمومتهما مرهونتان بالعدالة، ليستدلّ على أنّ معطي العدالة ومصدرها الوحيد للناس هو الله تعالى. والشريعة ــ بناءً على ذلك ــ هي المعيار للعدالة، وتطبيقها هو الكفيل بتحقيق العدالة وحفظ سلامة الإنسان وديمومة المجتمع واستمراره، ومن هنا، فإنّ الذي له أهلية القيادة في عصر الغيبة هو العالم بالشريعة؛ أي الفقيه، وهذا ما استدلّ عليه النراقي في العوائد بشكل محكم ورصين.

كما يطرح النراقي أيضاً ما أطلقنا عليه هنا فكرة السلطان المقلّد، وذلك في حال عدم تهيؤ الأرضية المناسبة لتولّي الفقهاء السلطة بشكل مباشر، فنجد النراقي حتى في مثل هذه الظروف لا يستسلم للأمر الواقع وإنما يحاول جهد المستطاع جعل السلطان الحاكم تابعاً للشريعة وآراء الفقهاء؛ ليقلّل من وطأة الأزمات السياسية والاجتماعية.

إن النراقي وإن كان يميل ــ اضطراراً ــ إلى مثل هذه الفكرة، إلاّ أنّه يحرص على أن يكون هذا السلطان تابعاً للعدالة والشريعة المحمدية، وقد عبّر عن مثل هذا السلطان بالعادل الأوسط.

الدولة الدينية عند الإمام الخميني قدس سره
قراءة في المفهوم القرآني

أ. إبراهيم سجادي

ترجمة : السيد ربيع الحسيني

مقدّمة

تمتاز شخصية الإمام الخميني قدس سره في المجتمع الذي انطلق منه بخصائص عديدة ومهمّة، منها: النظرة الدينية العميقة، الحضور السياسي القوي، هاجس الإصلاحات الإجتماعية، الصلابة، المعرفة والوعي، رسوخ الفكر الفلسفي والعرفاني و... رغم أن صورته السياسية غدت سمته المشهورة في الأوساط العالمية أكثر من الأبعاد الأخرى لشخصيّته، وقد أدّى نشاطه السياسي إلى إحداث تحوّلين عظيمين في عصره، أحدهما: تعديل القراءة الكلاسيكية للدين والنظر إليه بوصفه قادراً على إدارة المجتمع الإنساني، وثانيهما: القيام بتغييرات سياسية عميقة في إحدى البلاد الإسلامية الأكثر أهمية، وهي تغييرات أحدثت بدورها تحوّلاً في مسار الأحداث وبنية المعادلات السياسية في العلاقات الدولية العامّة.

وعقب ذلك، تصدّى فريقان من الباحثين في مراكز الدراسات العالمية لتحليل الأبعاد المختلفة لشخصية الخميني قدس سره، فكره، اعتقاداته، رؤاه الفكرية ومناهجه.

المجموعة الأولى: المصلحون الباحثون عن منطلق فكري قادر على القيام بإصلاحات اجتماعية، وسياسية، ودينية وأخلاقية، في عصرٍ كان ضجيج دعاة المدارس الإلحادية المادية المنبعث من القوّتين العالميتين الكبيرتين ـ الشيوعية والرأسمالية ـ مانعاً عن سماعهم صوت الدين الإسلامي المفعم بالمعاني الإنسانية بكلّ أبعادها الأخلاقية، لكي يُقدموا على أساس الفكر الديني على مشروع تحقيق العدالة الاجتماعية والنظام السياسي المنشود.

المجموعة الثانية: المستشرقون المهتمّون بالعلوم الدينية، فقد كانوا على اهتمام دائم بالموضوع الديني بغية الكشف عن الثغرات التي يمكن التسلّل عبرها إلى المعتقدات الدينية وتحريفها أو تشويهها.

وما زلنا حتى اليوم نشهد هذين النوعين من النتاجات الفكرية المدوّنة، وبلا شك سوف تستمر هذه الأبحاث على هذا المنوال، إذ لم ينجحوا بعدُ في تحقيق أغراضهم الكاملة من ورائها.

نحاول في هذه المقالة قراءة البناءات الفكرية السياسية للإمام الخمينيقدس سره من منطلق النص القرآني وزاويته.

مفهوم السياسة عند الإمام الخميني

قسّمت السياسة ـ بنشاطاتها المتنوّعة ـ عند الخميني إلى قسمين: إلهية، وغير إلهية، إذ كان يَعتقد أنّ السياسة الإلهية تتمثّل في جهود المدراء، والقادة، والمقنّنين الاجتماعيين، والإصلاحيين الراغبين في التغيير بما يصبّ في صلاح الروح وترسيخ البعد المعنوي والقيام بمصالح الناس، ومن ثمّ تكون هذه السياسة مصداقاً للمفهوم الذي كان استخدم في النصوص الدينية في حق أهل البيتعليهم السلام، حينما عبّر عنهم بأنّهم «ساسة العباد»، كما كان يرى أن السياسة غير الإلهية تتمثّل في الجهود التي لا تصبّ في الإطار الفكري والعلمي المذكورين، ومن ثم تكون سياسةً شيطانيّة.

تعني السياسة الإلهية عند الإمام الخميني الهداية إلى النهج الذي أشير إليه في القرآن الكريم، وتبلور بشكل ناصع في حياة الأنبياءعليهم السلام وسيرتهم، يقول: «السياسة هي التي تلحظ مصالح المجتمع كلّها.. وأبعاد الإنسان جميعها.. وهذا مختصّ بالأنبياء والأولياء، وبعلماء الإسلام اليقظين بتبعهم»[١]، من هنا كانت الديانة عنده عين السياسة[٢]، وكان الحج وهو أبرز الأعمال العبادية ومحور المعارف الإلهية مظهراً من مظاهر الحركة السياسية العبادية التي تصبّ في صالح المجتمع الإسلامي[٣]، ولم ير الحجّ فقط على هذه الشاكلة، بل عموم المناسك الدينية والعبادات كانت ممتزجةً عنده بالسياسة والصلاح الفردي والاجتماعي، لقد اعتقد أنَّ «جميع أحكام الاسلام مختلطة بالسياسة،.. صلاته.. حجّه.. زكاته

---

(١) صحيفة النور ١٣: ٢١٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ١٨: ٤٧.

سياسة، إدارة البلاد سياسة»[١].

ويخلص الإمام الخميني ـ وفق هذه الرؤية ـ إلى أنّ «السياسيون الإسلاميون، والعلماءالسياسيون هم الأنبياءعليهم السلام، لا ينفكّ عملهم عن السياسة»[٢].

من هنا، هجر علماء الدين الذين لم يَخطُوا خطوات لائقة في طريق إصلاح مجتمعهم، هجروا عنده السياسة الصحيحة مما أفضى بهم إلى هجران كتابهم السماوي[٣]، وهذا المزج بين السياسة والاجتماع في فهم مقولة هجر القرآن هو ما يمكننا أن اعتباره واحداً من خصائص الخميني الفكرية.

دراسة جذور فصل الدين عن السياسة

من هنا يتضح أن الإمام الخميني كان يرى لزاماً عليه مواجهة عوامل هذا الهجران، سيما عندما رفع شعار فصل الدين عن السياسة وأرخى بظلاله على المجتمعات الإسلامية، مما ساقها إلى الانفكاك عن جذورها وتاريخها المشرق على حساب حريتها واستقلالها وعزتها، هنا رفع الصوت منادياً: «إن شعار فصل الدين عن السياسة من الشعارات التي طرحها الاستعمار والتي يريد من خلالها أن يحول دون تدخل الشعوب المسلمة في تقرير مصائرها»[٤].

إنّ حصر دور الدين ورسالته في العلاقة الشخصية ما بين الإنسان وربه فقط أنموذج آخر من نماذج العقلية المحاربة للقرآن، والتي تبنّاها المعتقدون بفصل الدين عن السياسة، وقد انتقد السيد الخميني هذه المقولة محذّراً من أخطارها فقال: «في الآونة الاخيرة وحينما فتحت طرق الشرق والغرب على الدولة الإسلامية بلغ هذا الأمر ذروته، وهو أنّ الإسلام موضوع شخصي بين الله وعبده، والسياسة في معزل عن الإسلام»[٥]، «هذه المدارس باتجاهاتها المختلفة اليسارية واليمينية التي تُعرَض على الأمة الإسلامية ليست سوى لإضلالها وانحرافها، ولا ترجو إلاّ أن ترى المسلمين خاضعين أذلاء ومتخلفين أسرى على الدوام، فتعمل على إبعادهم عن تعاليم الحرّية التي يدعو إليها القرآن»[٦].

---

(١) المصدر نفسه ٩: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه ١٣: ٢١٨.

(٣) المصدر نفسه ١٦: ٣٦.

(٤) المصدر نفسه ٤: ٣٣.

(٥) در جستجو از كلام إمام ١٥: ١٥، طهران، مطبعة أمير كبير، دار النشر أمير كبير.

(٦) المصدر نفسه.

القرآن والحكومة

بالرغم من تصريح الإمام الخميني في بعض أحاديثه بأنّ الحكومة لم تكن الهدف الأساسي من بعثة الأنبياء، وأنّهم إنّما بعثوا لتزكية أخلاق الناس وتربية أرواحهم، إلا أنّه كان يرى مقولة الإدارة الإجتماعية والنظم السياسي للمجتمعات البشرية مقولة جدّية وضرورية، لدرجة اعتبر معها القرآن الكريم ـ الذي هو بدوره مجموعة معارف وبرامج معنوية وتربوية للإنسان ـ كتاب حكومة[١]، ويعتقد أن حجم المعارف الاجتماعية في القرآن الكريم مقارنةً بآياته التي تدعو إلى الجوانب العبادية كنسبة المائة إلى واحد، بل أكثر[٢].

يعتبر الإمام الخميني القرآن الكريم كتاب قانون، يحمل بين دفتيه أصول الحكم وقواعده، ويستبطن مكوّنات دولة في طبيعة تعاليمه[٣]، يقول: «إنَّ ماهية وكيفية القوانين الإسلامية وأحكام الشرع تدلّ على أنّها قد شرِّعت لإنشاء حكومة ولإدارة سياسية واقتصادية وثقافية للمجتمع»[٤].

هل يمكن العمل بهذه الآيات القرآنية التي تدعو لقتال الكفار، والمحاربة لأجل استقلال البلاد الإسلامية، وفتح البلاد بدون حكومة وأجهزة دولة؟! «إنّ أساس الحكومة الإسلامية مبتنٍ على السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية وثروة بيت المال، وقيام الدولة مبتنٍ على الجهاد لأجل بسط السلطة والتوسّع، وهو مبتنٍ على الدفاع لحفظ استقلال البلاد والدفاع لصدّ هجوم الأجانب، هذا كلّه موجود في القرآن والسنّة»[٥].

ويخلص الإمام الخميني ـ وفقاً لذلك ـ إلى أنّ رفض الدولة الدينية وإنكار السياسة الدينية يعني نفي حقيقة الدين ودوره، يقول: «الاعتقاد بهكذا مطالب أو إظهارها أسوأ من اعتقاد وإظهار نَسْخ الإسلام. ولا يمكن لأحدٍ أن يقول: ليس ضرورياً أن ندافع عن حدود وثغور أرض الوطن الإسلامي، أو لا ينبغي أن تؤخذ اليوم الأموال والجزية والخراج والخمس والزكاة، وينبغي أن يعطّل قانون الجزاء في الإسلام وكذلك الديات والقصاص، كل من يُظهر أنّه ليس من الضروري تشكيل الحكومة الإسلامية فقد أنكر إجراء الأحكام

(١) صحيفة النور ٧: ٢٥٢.

(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٢٨.

(٣) صحيفة النور ١٧: ٢٥٢.

(٤) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٢٨.

(٥) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٣٠٠.

الإسلامية وأنكر جامعية الأحكام وخلود الدين الإسلامي المبين»[١]، ويقول: «في الحقيقة، أهمّ وظيفة للأنبياء عليهم السلام إقامة نظام اجتماعيّ عادل عن طريق إجراء قوانين وأحكام تتلازم قهراً مع بيان الأحكام ونشر التعاليم والعقائد الإلهية، كما يظهر هذا المعنى بوضوح من الآية الشريفة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢١).

بعثة الأنبياء

هدف بعثة الأنبياء عموماً إيجاد النظم لدى الناس على أساس العلاقات الاجتماعية العادلة التي تقوم عليها الإنسانية، وهذا إنما يمكن من خلال تشكيل الحكومة وإجراء أحكامها [٢].

يعتقد الإمام الخميني ـ على العكس من مؤسّسي المذاهب الفلسفية الغربية الذين اعتبروا فلسفة ضرورة الحكومة صراعاً بين القوى الطبيعية الشهوات والنفسيات ومحاربة السلطات ولزوم لجمها[٣]، وعلى أساس التعاليم القرآنية ـ ضرورة تشكيل نظام سياسي واجتماعي يساهم في بناء الناس معنوياً، بتعبير آخر: إنّ الفلسفة السياسية في المدارس المادية تعتبر أنّ المصالح الماديّة وتحصيل الأمن والرفاهية الدنيويين هما غاية الأنظمة السياسية، أمّا في القراءة القرآنية الخمينية فالأمن الإجتماعي والاستقلال والغنى المادي إنّما هما مقدّمة للوصول إلى الأمن المعنوي والسعادة العظمى والحياة الخالدة.

يقول: «القيم في العالم على قسمين: القسم الأول هو القيم المعنوية من قبيل قيمة التوحيد والجهاد.. ومن قبيل العدالة الاجتماعية، وحكومة العدل والسلوك العادل للحكومات مع الشعوب وبسط العدالة الاجتماعية بين الأمم كالتي كانت موجودةً في صدر الإسلام أو قبله في الأزمنة التي بعث فيها الأنبياء ولا تقبل التغيير، وليس معنى هذا أن العدالة متغيرة فحيناً صحيحة وحيناً آخر خاطئة، فالقيم المعنوية قيم دائمة.. والقسم الآخر القيم المادية التي تختلف بمقتضى الزمان.. إنّ ميزان الحكومة وما يتعلّق بالاجتماع والسياسة إنّما هو القيم المعنوية»[٤].

(١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٢٧.
(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٧٧.
(٣) و. ت. جونز، خداوندان انديشه سياسي ١: ٥٦، الفصل الثاني، ترجمة علي رامتين، طهران، أمير كبير.
(٤) صحيفة النور ١٠: ١٦٨.

المنطلقات القرآنية لفكر الإمام الخميني السياسي

إذا اعتبرنا الفلسفة السياسية مجموعة مباحث تحلّل وتقضي في موضوعات السياسة والحكومة، دون أن تنحصر بتجزئة مصداق خاص من مصاديق الحكومة والإدارة السياسية وتحليله، حينها يمكننا أن نرتّب موضوعات تلك المباحث بشكل منطقي دائماً، حيث تنقسم إلى قسمين: ١ ـ الأصول والمبادئ. ٢ ـ الفروع والنتائج.

ومن البديهي أنّ الأصول والمبادئ تتمتعان على الدوام بأهمية شديدة لأنّها تُعتبر محور سائر النظريات وأساسها.

لقد قدّم الإمام الخميني لنظرياته وأفكاره السياسية أصولاً وأسس، تعتمد على النص القرآني بالتأكيد.

محورية الله في الفكر والسلوك السياسي

تشير دراسة تكوّن المقولات السياسية للأفراد، والفئات، والمجتمعات إلى غلبة وقوعها تأثير أحد العوامل التالية:

١ ـ المصالح والميول الفردية.

٢ ـ المصالح المادية المشتركة لفئة ما.

٣ ـ المشاعر العنصرية والقومية.

٤ ـ العواطف الإنسانية، والدفاع عن الحرية، والإستقلال، والعدالة.

يُعتبر العامل الرابع العاملَ الإنساني الوحيد من بين العوامل المذكورة، حيث تمتدّ جذوره في الطبيعة الإنسانية المتجاوزة للحيوانية، أمّا العوامل الثلاثة الباقية، فليست ضدّ الإنسانية، بل يمكن أن تكون سبباً في نتائج إيجابية تستحقّ التقدير، لكنّها في الأساس غير مختصّة بالإنسان، حيث يمكن مشاهدة عوامل شبيهة بها في الحيوانات عند دفاعها وهجومها.

وحينما تكون عناصر تكوين نظرية سياسية واحدةً من هذه العوامل الثلاثة فمن المترقّب حصول مظاهر سلطوية سلبية يفترض السعي لضمان عدم تخطّيها حدود المنطق والسلامة، ومن ثمّ يكون المطلوب إصلاحها.

إنّ التدبير الذي تبنّاه الفكر الديني ـ وفق الرؤية القرآنية ـ لحلّ هذه المشكلة تمثل في طرح مقولة قادرة على البتّ من الأعلى في سلبيات هذه العناصر الثلاثة، ألا وهي

محورية الله.

إنّ التاريخ حافل بنماذج كثيرة لأفراد أو جماعات توجهوا نحو النشاطات السياسية بباعث مقارعة الاستعمار والاستبداد أو بباعث العواطف الإنسانية الصادقة، ولكن في النهاية استُبدلت تلك الحركات المناهضة للاستبداد والاستعمار إلى حركات استبدادية! يقول الإمام الخميني: «حدثت في العالم نهضات كثيرة وثورات عديدة، لكن أكثرها كان نهضة ظالم على ظالم آخر.. كان يأتي نظام ظالم ويزيل النظام الآخر، ويستخلف نفسه مكانه ويستمرّ في الظلم.. إن الحكم الذي جاء به القرآن المجيد في عدّة كلمات ـ بخصوص ما ينبغي أن تكون عليه النهضات والثورات ـ يمكن الوقوف عليه من خلال الآية الشريفة التي تقول: ﴿ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ﴾(سبأ: ٤٦)، حيث يخاطب الله تعالى رسولَه ليقول لأمّته: لديّ موعظة واحدة فقط، وتلك هي أنّ تقوموا لله، لو كنتم شخصاً واحداً قوموا لله، لو كنتم مجتمعاً قوموا لله، القيام لله هو ضدّ القيام الطاغوتي، وإن لم يكن القيام لله فهو قيام شيطاني ـ هو طاغوت والله ـ فالقيام إمّا لله وإما لغير الله، ذلك القيام الطاغوتي هو قيام ظالم على ظالم آخر، هو غلبة ناهب ثروات على ناهب ثروات آخر، أمّا ذلك القيام الذي كان يأمر به الله تبارك وتعالى، فهو لله»[(١)].

مواجهة الطاغوت والخروج من سلطته

ثمّة مجال لجعل مقولة محورية الله لجميع الأعمال والأفكار والمجالات الفردية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية للإنسان، لكن حينما نضعها أساساً للقضايا الاجتماعية والسياسية والإدارات الجماعية، تتولّد بشكل تلقائي ظاهرة محاربة الطاغوت، لأن الطاغوت يعني المتعدّي على للحقوق، إن القبول بهكذا سلطة سواء في شكلها الظاهري أو في جانبها الفكري والاقتصادي الخفي واللامحسوس هو أمر يتنافى ومحورية الله.

استند الإمام الخميني قدس سره في بيانه القرآني حول محاربة الطاغوت إلى آيات عديدة:

١ ـ ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴾(القصص: ٥)، قال: «إنّ إرادة الله تعالى من خلال القيادة الحكيمة للأنبياء العظام وَوَرَثتهم تتجلّى في تحرير المستضعفين من قيد حكومة الطاغوت، لتكون مصائرهم بيدهم وتحت تصرّفهم»[(٢)].

---

(١) صحيفة النور ١٣: ٣٢.

(٢) صحيفة النور ٢: ٨٦.

٢ ـ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾ (النساء: ٦٠)، يقول: «إن لم نقل: إن المقصود من الطاغوت حكومات الجور والقوى الحكومية الجائرة بأجمعها، التي استفحلت وطغت على الحكومات الإلهية، واستأثرت بالحكومة والسلطنة، ينبغي أن نقول: إن الطاغوت أعمّ من القضاة والحكّام، لأن الرجوع إلى المحاكم وإحقاق الحقوق ومجازاة المعتدي غالباً ما تحصل بمراجعة المراجع القضائية، ومجدداً يطبق التنفيذيون ـ الذين عادة ما يُعتبرون حكّاماً ـ الأحكام القضائية، حكومات الجور سواء القضاة أو التنفيذيون أو القوى الأخرى هم طاغوت، لأنهم طغوا وجحدوا حكم الله، ووضعوا قوانيناً من عند أنفسهم وقاموا بتنفيذها والحكم طبقها، وقد أمرنا الله بالكفر بهم، أي عصيان أوامرهم وأحكامهم، وبديهي أن الذين يريدون الكفرَ بالطاغوت والتمرّد على الحاكم الجائر والثورة عليه، سوف تلقى على عواتقهم مهام ثقيلة، ينبغي أن يجهدوا قدر استطاعتهم ومكنتهم في أدائها»[١].

يصرِّح الإمام الخميني في خطاباته بفلسفة تكرار حادثة موسى عليه السلام وفرعون في القرآن المجيد، ويرى ذلك لوضع أسسٍ لمواجهة الاستكبار والطاغوت في الفكر الديني واعتقاد المسلمين[٢]، يقول: «يحكم المشرّع الحق أنه لا ينبغي أن ندع وضع الحكومات على هذه الشاكلة، فهي إمّا معادية للإسلام أو غير إسلامية، والدلائل على هذا العمل واضحة، لأنّ وجود نظام سياسي غير إسلامي يعني بقاء الأحكام السياسية للنظام الإسلامي بعيدةً عن التنفيذ، ولهذا السبب اعتبر المشرّع كلّ نظام سياسي غير إسلامي نظاماً مشوباً بالشرك؛ لأن حاكمه هو الطاغوت، ونحن مكلّفون أن نزيل آثار الشرك عن المجتمع الإسلامي، لهذا السبب نحن مكلفون أن نهيء الظروف الاجتماعية المساعدة على تربية الأفراد المؤمنين الفضلاء، وهذه الظروف الملائمة والمناسبة لصالح الإسلام والمسلمين مخالفة لظروف حاكمية الطاغوت، إن الظروف الاجتماعية الناشئة عن حاكمية الطاغوت والنظام المشوب بالشرك لازمها هذا الفساد الذي نراه، هذا هو ما يطلق عليه «الفساد في الأرض» الذي ينبغي أن يزول وأن يجازى مُسبِّبوه، هذا هو ذلك الفساد الذي أشاعه فرعون من خلال سياسته في «مصر»، ﴿إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٤)، في هذه الظروف الاجتماعية والسياسية لا يمكن للإنسان المؤمن والمتّقي والعادل أن يعيش، وأن تَدوم سيرته الصالحة»[٣].

---

(١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢) صحيفة النور ٢: ٣٣٠.

(٣) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٨.

علماء الدين والإصلاح السياسي

إنّ التصدّي لمواجهة الطاغوت هو أيضاً ـ عند الخميني ـ في عهدة العلماء[١]، ويستدلّ لإثبات دعواه هذه برواية في تحف العقول عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «اعتبروا أيها الناس بما وعظ الله به أولياءه من سوء ثنائه على الأحبار إذ يقول: ﴿ لَوْلَا يَنْهَاهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴾ (المائدة: ٦٦)، وقال: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾ (المائدة: ٨١)، وإنما عاب الله ذلك عليهم لأنهم كانوا يرون من الظَلَمة بين أظهرهم المنكر والفساد فلا ينهونهم عن ذلك، رغبةً فيما كانوا ينالون منهم، ورهبةً مما يحذرون، والله يقول: ﴿ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ ﴾ (المائدة: ٤٤)».

حينها يكتب الإمام الخميني يقول: «قد وعظ الله أولياءه من خلال الاعتراض على الأحبار، أي علماء اليهود واستنكار عقيدتهم، والمقصود من الأولياء الذين يتوجّهون إلى الله بإخلاص، ولهم مسؤولية معينة في المجتمع، لا الأئمة عليهم السلام، لقد ذمّ الله في هذه الآية الربانيين والأحبار، لأنهم لم يتحمّلوا المسؤولية بصفتهم علماء دين، فلم ينهوا عن ارتكاب المحارم، ولم يمنعوا الظلمة عن قول الإثم ـ الذي هو أعمّ من دسّ الكذب والتهم وتحريف الحقائق وأمثال ذلك ـ ولم ينهوا عن أكل السحت أي أكل الحرام... ومن البديهي أن هذا الذمّ والتقبيح لا اختصاص له بعلماء اليهود ولا بعلماء النصارى، بل يشمل علماء الأمّة الإسلامية وبشكل عام علماء الدين، بناءً عليه، لو قعد علماء الدين في المجتمع الإسلامي خانعين أمام فكر الظَلَمة وسياستهم فسيكونون مورد ذمّ الله سبحانه.. وقد ذكر أميرالمؤمنين عليه السلام ـ استناداً إلى القرآن ـ هذا الأمر، ليأخذ علماء المجتمع الإسلامي العبرة أيضاً»[٢].

ويقول الإمام الخميني مستنداً إلى الآية الكريمة: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ﴾: «ليس من الضروري أن يكون القيام بعد أول اجتماع من الاجتماعات، فإنّ هذا التكليف متحقّق في حق كلّ واحد واحد أيضاً. إنّ معظم رجال التاريخ قاموا بمفردهم أمام السلطان الظالم، إبراهيم قام وحيداً وحطّم الأصنام.. ولم يخف من الوحدة، موسى عليه السلام.. أُمِر وحيداً أن يذهب ويقوم في سبيل الله»[٣].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٢٥ و١٣٣ ـ ١٣٤.

(٣) صحيفة النور ٣: ٢٠٢.

السياسة التعبوية والمشروع التوعوي

تتمتّع رعاية الأولويات والتوجّه إلى الظروف وتأمين القوّة وتنمية الخبرات لتهيئة الأرضية المناسبة بأهمية خاصة عند الإمام الخميني، لذا يعتقد:

١ ـ ما لم يُطبّق النظام الأصلح وما لم تسنح الظروف المناسبة لتحقّقه لا ينبغي القيام بالنفي الكامل للنظام الفعلي غير الصالح، وإلغاء قوانينه، لأنه في تلك الحالة ـ وبدلاً من تحقق الأهداف السامية ـ سيؤول وضع المجتمع إلى الهرج والمرج، يقول في هذا الصدد: «على الرغم من أنّ الحكومات جميعها ـ ما عدا الحكومة الإلهية ـ على خلاف مصلحة الناس، وتؤدّي الى الظلم، وعموم القوانين ما خلا القانون الإلهي باطلة ولغوية، إلاّ أنّ على علماء الدين والمجتهدين أن يحترموا النظام الفعلي، ولا يعتبرونه لغواً، ما داموا لم يفلحوا بعدُ في تأسيس نظام أفضل»[١].

٢ ـ لا يعني حفظ النظام الاجتماعي القائم السكوتَ عنه والقبول الدائم به، بل ينبغي التمهيد لإعداد القوى القادرة على التغيير وتهيئة الأرضية المناسبة، يقول: «وظيفتنا أن نسعى من الآن لتأسيس دولة إسلامية حقّة، أن نبلّغ، أن نروّج لتعاليم الإسلام، أن نقدّم فكراً سليماً، أن ننتج حركة تبليغية وفكرية، حتى يحدث تيار اجتماعي، وتنهض شيئاً فشيئاً الجموع الواعية المتدينة والعارفة بتكليفها لتشارك في هذه الثورة القائمة وتشكّل الحكومة الإسلامية، إنّ وظيفة الفقهاء أن يبلّغوا عقائد الإسلام وأحكامه، ويعلّموا الناس، حتى تتهيأ الفرصة لإجراء الأحكام، وبالتالي تطبيق النظام الإسلامي في المجتمع»[٢].

لقد اعتبر الإمام الخميني قصة موسى عليه السلام درساً يتعلّم منه المصلحون كيفية الوقوف بوجه الطاغوت والإعداد السياسي لهذا الأمر، فقال: «إن فرعون الذي بلغ طغيانه أن قال ـ كما جاء في القرآن الكريم ـ: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ (النازعات: ٢٤)، وبلغ من الاستعلاء والفساد مرتبة حيث قال تعالى في شأنه: ﴿يُذَبِّحُ أَبۡنَآءَهُمۡ وَيَسۡتَحۡيِۦ نِسَآءَهُمۡ﴾ (القصص: ٤)، إلاّ أنّ الله الرحمن نظر برحمته الرحيمية في جميع الأرض واختار منها إنساناً لم يكن عليها أشدّ تواضعاً منه، إنّه الإنسان الأكمل، نبي عظيم الشأن رفيع المنـزلة، مكرّم في قومه وهو موسى بن عمران عليه السلام، وقد علّمه وربّاه وحباه بلطفه وعطفه، وكما يقول عز من قائل: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا﴾ (القصص: ١٤)، وشدّ أزره بأخ كريم مثل

---

(١) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٢٣٥.

(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٥٢.

هارون، وهذان الكريمان هما من أجمل ورود بستان الإنسانية التي اختارها الله، كما يقول عزّ وجلّ: ﴿ وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ ﴾(طه: ١٣)، ويقول أيضاً: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾ (طه: ٣٩)، ويقول كذلك: ﴿ وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي * ٱذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَٰتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي ﴾(طه: ٤١ ـ ٤٢).. في الجملة بالرغم من جميع ما حبا به الله نبيّه موسى فإن الله المتعال هيأ السبيل أمام هذه المقدّمات كلّها وروَّض موسى الكليم بالرياضات الروحانية كما يقول: ﴿ وَفَتَنَّٰكَ فُتُونًا ﴾ (طه: ٤٠)، وأرسله سنيناً في خدمة شعيب شيخ طريق الهداية ومرتاض عالم الإنسانية ﴿ فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِيٓ أَهْلِ مَدْيَنَ ﴾ (طه: ٤٠) »[1].

ويخلص الإمام الخميني من هذا البيان أنه ينبغي ـ وقبل الإقدام على أي إجراء ـ القيام بالتمهيد والإعداد والتهيئة ورعاية الأولويات.

مفهوم النصر والهزيمة في العقل الديني والرؤية المادية

ينبغي في كلّ نظرية سياسية تعيين حدود النصر والهزيمة، وتحديد مديات النجاح والتوفيق من التخبّط والفشل.

وقد حدّد الإمام الخميني أيضاً في نظريّته السياسية القرآنية هذه الحدود، حيث اعتقد بأنّه ما دام فكر الإنسان السياسي وعزمه مقرونين بالاعتقاد بالله تعالى ومستندين إلى المعتقدات الإلهية فهو منتصر لا يعرف الهزيمة، سواء وصل إلى نتائج وأهداف سياسية ملموسة أم لم يصل، أمّا حينما يكون بعيداً عن الاعتقاد بالله وغير مستند على الفكر الإلهي الأصيل ولا طالب الحقّ في حركته السياسية فقد كتب على نفسه الهزيمة من حينه، سواء حصل على نتائج ملموسة في حركته على المستوى السياسي أو الاجتماعي أم لا.

بديهي أن هذا الكلام يمكن تصوّره في مناخ ديني فقط، ولا يمكن توقّع فهمه على حقيقته من قبل الجاهلين بالمعتقدات الدينية، وعليه فإنّ دور هذه العقيدة في ميدان السلوك السياسي بمنـزلة الطاقة التي لا تقبل النفاد، والمحرّك الذي يدفع بالعناصر السياسية نحو الأمام ونحو اتخاذ الإجراءات اللازمة والقرارات السديدة.

يقول الإمام الخميني مستنداً إلى الآية ١٣٩ من سورة آل عمران: ﴿ وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾: إنّ من له علاقة مع الله لا يُهزم، فالهزيمة لمن تكون آماله وعلائقه دنيوية، فالهزيمة للذين ملأت ذخائر الدنيا قلوبهم[2].

(١) الإمام الخميني، آداب الصلاة: ٢٣٧ ـ ٢٣٩.

(٢) صحيفة النور ١: ٢٠.

ويضيف: «إن كان القيام لله تكون هناك رعاية إلهية تُحدِث في النفس طمأنينة ليس معها هزيمة وتوجد لدى الإنسان حالة نفسية خاصة، لأنه قد اتصل بالقدرة الأبدية، فمن يتحرّك عن تبعية للذات المقدّسة للحق تعالى فهو كقطرة يقف وراءها ويمدّها بحر لا متناهي.. فإن اتصلنا بالبحر اللامتناهي سنجد حكم ذلك البحر،﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ (الأنفال: ١٧)، يعني يدك يد الله... لأن نفسك قد اتصلت به، فأنت لست بشيء في نفسك، فكلّ ما هو كائن هو»[١].

الإمام الخميني ونظرية الحكومة

ويبدو من الضروري هنا القيام بدراسة لواحدة من أهمّ أقسام الفكر السياسي عند الإمام الخمينيقدس سره أي الحكومة؛ إذ بدون ذلك لا يتيسّر فهم فكره السياسي بشكل عام، لذا نقوم بذلك بشكل بالغ الإيجاز.

١ ـ السلطة، الحاجة والضرورة

المحور الأول شرعية الحكومة ومطلوبية الحاكمية، في نظر الإمام الخميني تتمتّع الحاكمية ـ على المجتمع ـ بالشرعية حينما تقوم على أساس حكم الله، وقد جاء في النصوص الدينية أنّ الحاكمية في كلّ بُعدٍ من أبعادها وعلى كل جزء من أجزاء عالم الوجود ومن جملته الإنسان منحصرةٌ بالله تعالى، ليس لأحد سواه حقّ السلطنة، وقد جعل الله هذا الحق في دائرة الإنسان متعلّقاً بالنبي الأكرمصلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيتعليهم السلام بحكم آيات قرآنية من قبيل:﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ... و... وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٖ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾.

وطبق هذه الحقيقة، لا يعتبر الإمام الخميني أيّاً من الحكومات التي ليس لها أساس في الشرع الإلهي ولم تتشكّل على غرار حكومة النبي والأئمة، حكومة شرعية لائقةً بالطاعة.

وفي هذا الصدد يطرح الخميني دولة علماء الدين أو ولاية الفقيه بالذات، حيث يعتقد ـ بناءً على الأدلّة المتعددة العقلية والنقلية ـ أن حقّ الحاكمية ذاك الذي كان للنبي وأئمة أهل البيتعليهم السلام من من الله، قد أوكل بواسطتهم من بعدهم إلى علماء الدين. بناءً عليه ليس لغيرهم الحقّ في الحكم، «ثم انتقلت مسؤولية القيادة السياسية للمجتمع بعد النبيصلى الله عليه وآله إلى

---

(١) صحيفة النور ٤: ١٨.

الأئمة المعصومين»[(١)]، «وهم المصداق الحقيقي لأولي الأمر»[(٢)]، «وفي عصر الغيبة عرَّف الإمام المعصوم عجّل الله تعالى فرجه الشريف الفقهاء العدول بوصفهم قادةً سياسيين للمجتمع والمسؤولين عن تشكيل الحكومة»[(٣)].

وقد أتى السيد الخميني في سياق إثبات هذه النظرية على الإشارة إلى عدة أدلّة معتبرة استفادها، لا مجال لذكرها الآن، إنما نتعرَّض هنا لذكر ما ذكره في ذيل الآيات القرآنية.

يقول في ذيل الآية الكريمة: ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ (الأحزاب: ٦): «المراد من كلمة﴿ أَوْلَىٰ ﴾في الآية هو الولاية والإمارة السياسية، كما رُوي في مجمع البحرين عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «أنزلت هذه الآية في الحكومة». ومن جانب النبوة قد عُرِف موضوع الولاية، بناءً عليه فإن رواية أبي البختري: «العلماء ورثة الأنبياء» والتي تنصّ على أنّ العلماء كالأنبياء تقتضي أن يكون للعلماء إمارة وولاية على المؤمنين»[(٤)].

ويقول في استدلاله بمقبولة عمر بن حنظلة: «قد استند الإمام عليه السلام في هذه الرواية إلى آيتين من القرآن الكريم، الآية الأولى:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ﴾ (النساء: ٥٨)، ولا شك في أن أمر الله في هذه الآية متوجّه لكلٍ من القاضي والوالي، والآية الثانية: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ ﴾ (النساء: ٦٠)، حيث يدلّ التحاكم المنهي عنه هنا أنه متعلّق بكلٍ من القاضي والوالي الظالم، لذا فإن قول الإمام في المقبولة: فإني قد جعلته عليكم حاكماً، يدلّ على أنّ المراد هو كلّ من القضاة والحكّام، وللفقيه أيضاً الولاية السياسية، وإلاّ فإنّ السؤال عن حكم مراجعة السلطان الجائر المصرَّح به في ذيل المقبولة، والذي قد أشير في الآية الثانية إلى حرمة هذا التحاكم يبقى بدون جواب»[(٥)].

ويقول في موضع آخر بصدد الآية الكريمة: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ (الحديد: ٢٥): «إن هدف البعثة على نحو

---

(١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥١.
(٢) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٢٢١ ـ ٢٢٣.
(٣) المصدر نفسه: ٢٢٣.
(٤) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١١٦ ـ ١١٩.
(٥) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٠٤ ـ ١٠٥.

كلّي تنظيم وترتيب الناس على أساس العلاقة الاجتماعية العادلة، وأن تسير الإنسانية نحو الاستقامة والكمال، وهذا إنما يتحقّق من خلال تشكيل الحكومة وإجراء الأحكام... ولم يكلّف الرسول الأكرمﷺ ببيان هذه الأحكام للناس فقط، بل بإجرائها.. ومن ضمن الأحكام ما يتعلّق بالحقوق المالية، نظير الخمس والزكاة والخراج، ليصرفها في مصالح المسلمين، وينشر العدالة بين أفراد المجتمع الإسلامي، ويُجري الحدود ويحفظ الثغور ويدافع عن استقلال البلاد، ولا يدع أحداً يحيف بأموال الدولة الإسلامية.. بناءً عليه فإنّ: «الفقهاء أمناء الرسل» يعني أنّ الأمور الكليّة التي بعهدة الأنبياء تتحوّل إلى الفقهاء العدول، فهم موظّفون ومأمورون بأدائها»[١].

وبهذا يعتبر الإمام الخميني القيادة في عصر الغيبة لأولئك الفقهاء، ويرى ولاية الفقيه أمراً مجعولاً من قبل الله تعالى، امتداداً لولاية رسول اللهﷺ، وقد ظلّ الخميني على هذا الاعتقاد بعد تشكيله للجمهورية الإسلامية، ولم يُذكر أبداً أنه نفى نصب الولي الفقيه من عند الله تعالى[٢].

٢ . سلطة القانون والدور المركزي

المحور الثاني في نظرية الحكم عند الإمام الخميني هو محورية القانون، إذ يعتقد أن محور عمل الحكومة هو القانون، لكن له تعبيراً عن القانون لا يلائم كثيراً ما فهمه الآخرون عنه، ولأجل المقارنة بين نظريته والنظريات الأخرى، نطالع نصوص ثلاثة في هذا الشأن:

أ ـ «القانون مجموعة قواعد تصدر من الدولة ويصبح لها شأنية التنفيذ من خلال الجهاز القضائي»[٣].

ب ـ «ليس القانون شيئاً غير الفهم والفراسة الإنسانية؛ إذ أن وظيفته الطبيعية الأمر بالأعمال الصالحة والنهي عن ارتكاب الأعمال المنكرة»[٤].

ج ـ «المراد هو القضايا التي تعيّن طريقة سلوك الإنسان في الحياة الاجتماعية، فهي قضية مفادها الصريح أو الالتزامي أو التلويحي هي أن الناس في حياتهم الفردية والاجتماعية ينبغي أن يفعلوا هذا وأن لا يفعلوا ذاك، ونطلق على هذه القضية قانوناً، حيث

---

(١) ولاية الفقيه: ٧٧ ـ ٧٩.

(٢) صحيفة النور ١٠: ٢٧.

(٣) آستين رني، حكومت، ترجمة: ليلا سازكار، مركز نشر دانشكاهي: ١٢.

(٤) و. ت. جونز، خداوند انديشه سياسي، القسم الثاني ١: ٣١٥.

يُطرَح في المباحث الحقوقية السياسية»[١].

يعتبر الإمام الخميني القانون الإسلامي عدل الأحكام الإلهية[٢] الناشئة من العدالة الإلهية والمُستقاة من القرآن والسنّة[٣]، ومجالاتها تطال علاقة الأفراد بالله سبحانه وتعالى، وعلاقات كلّ فرد بنبي الإسلامﷺ، وعلاقات الأفراد مع الحكومة، وعلاقاتهم بعضهم ببعض، وعلاقات كلّ فرد بأمّته وسائر البشر[٤]. وفهم القانون بهذا الشكل له فوارق أساسية مع التعاريف المذكورة آنفاً.

ويخالف السيد الخميني الفكرَ السياسي المادّي الإنساني الذي يعتبر القانون نتاجاً للحكومة[٥] أو نتاجاً للعقل البشري في أعلى مراحل تكامله[٦]، ويستدلّ على ذلك بقوله: «ينبغي للمشرّع أن يكون شخصاً مجتنباً للنفعية والانسياق للشهوة والأهواء النفسانية والظلم، وأن لا نحتمل فيه هكذا أمور، وليس ذلك سوى الله العادل.. من هنا يقول العلماء المتدينون: الدين هو قانون إلهي عظيم جاء لإدارة البشرية ومن أجل دوران عجلة الحياة»، ويقول: «الحاكم واحد، وهو الله، والآخرون مجرون للقانون الإلهي، ليس لهم أن يأتوا بشيء من عند أنفسهم، النبي الأكرمﷺ رأس تمام عالم الوجود يخاطبه الله عزوجل: لو قلتَ خلاف ما كنت قد قلتُه لقطعتُ منك الوتين، لأنه ينبغي أن تبلّغ القانون الإسلامي المتمثل بالإسلام لا غير، وحينها تكون أنت مبلّغ الرسالة، طبعاً معلوم أن المبلّغ الأمين للرسالة هوﷺ وأنه لا يتخلّف عن ذلك أبداً، لكن الهدف من وراء هذا التهديد لهذا الإنسان الكامل، رسول الإنسانية، حتى نفهم أنا وإياكم ما هو المطلوب منا»[٧].

وبهذا لا يكون لأحد ـ حتى النبيﷺ والإمام؈ ـ في النظام الديني حقّ الحكومة، إنما إجراء القانون فحسب، أمّا من له الحاكمية فهو الله والقوانين الإلهية فقط[٨].

وبتعبير الإمام الخميني هذا ـ بالإضافة إلى ما ذُكِر في المحور الأول المذكور ـ يمكن الاستدلال على الأهمية الفائقة لمحورية القانون؛ إذ ينظر إلى الشرعية الإلهية

(١) مصباح يزدي، محمد تقي، حكومت اسلامي وولاية الفقيه: ٢٥.
(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٤٦.
(٣) صحيفة النور ٩: ٤٢، و٤: ٤٥.
(٤) المصدر نفسه ٢٢: ١٤٢.
(٥) آنطوني غوئينتن، فلسفة سياسي: ٢٢، ترجمة مرتضى أسعدي، طهران، به آور.
(٦) مايكل فاستر، و. ت. جونز، خداوند أنديشه سياسي، الفصل الثاني، ١: ٣١٥.
(٧) صحيفة النور ١١: ١٧١.
(٨) المصدر نفسه ١١: ١٧٠، و٩: ٤٢.

للحكومة على أنّها تدور في إطار محورية القانون الإلهي. وهذا ما يكشف عن زاوية أخرى في نظرية الحكومة عند الخميني، وهي مواصفات الحاكم.

٣. من هو الحاكم في التصوّر الإسلامي

إحدى المسائل المطروحة في الفلسفة السياسية مواصفات القائد، حيث يقوم كلّ فيلسوف ـ تبعاً للمنظومة العامّة لفكره السياسي ـ بالبحث حولها، فأفلاطون الذي يتحدّث عن تشكيل المدينة الفاضلة يعتبر الحكمة والمعرفة من الشروط الأساسية للقائد، ومن عوامل حفظه عن الخطأ[١]، أمّا ميكافيلي الذي يعتبر الحكم هدفاً عاماً ويسمّي مجموعة العادات التي تبعث على تحصيل هذا الهدف فضيلة[٢] فيقول: «أولئك الحكام قد عملوا أعمالاً كبيرة ولم يهتمّوا بالأعمال الصالحة، وبحنكتهم وحيلهم أوقعوا أذهان الناس الساذجة في الاشتباه، وفي النهاية تسلّطوا على الذين جعلوا الإيمان أساساً لأعمالهم، فلا يلزم أن يتّصف الحاكم بجميع الخصال الحميدة، ويمكن القول بجرأة: إنّ امتلاك هذه الخصال والاهتمام بها أمر خطير لكن التظاهر بامتلاكها أمر نافع»[٣].

يعتقد الإمام الخميني أن استقامة الإنسانية تحصل في ظلّ إجراء الشريعة الإلهية ويقول حول شرائط القائد: «الشرائط اللازمة للقائد ناشئة ـ بشكل تلقائي ـ عن طبيعة شكل الحكومة الإسلامية، فهناك شرطان أساسيان غير العقل والتدبير..

أ ـ حيث إن الحكومة الإسلامية حكومة القانون، فيلزم للقائد أن يكون عالماً بالقوانين الإسلامية، وينبغي للحاكم أن يكون له الأفضلية العلمية.

ب ـ ينبغي أن يكون الحاكم متّصفاً بالكمال العقائدي، والفضائل الأخلاقية وعادلاً وأن لا يكون مرتكباً للمعاصي. فمن يريد أن يُجري الحدود، أي أن يجعل القانون الجزائي الإسلامي موضع التنفيذ، وأن يتصدى لبيت المال ونفقات الدولة، وأن يهبه الله القدرة والتوفيق في إدارة أمور عباده لا ينبغي أن يكون عاصياً، قال تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة ١٢٤)، أي لا يهب الله تعالى للجائر هكذا صلاحية»[٤].

---

(١) عنايت، حميد، بنياد فلسفه سياسي در غرب: ٦٥، طهران، مطبعة زمستان.

(٢) لئوشتراوس. فلسفه سياسي جيست؟: ٥٠ ترجمة الدكتور فرهنك رجائي، طهران، مطبعة علمي فرهنكي.

(٣) ميكافيلي، الأمير: ٩٢، نقلاً عن بنياد فلسفه سياسي در غرب: ١٦٥.

(٤) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥١.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ... ﴾(النساء: ٥٩)، «فالخطاب متوجّه إلى الذين أمسكوا بزمام الأمور، أولئك الحكّام، لا القضاة، فالقاضي يحكم لكن ليس حكومة بتمام معنى الكلمة... فينبغي القول: إن آية ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم ﴾ لها ظهور في مسائل الحكومة وتشمل القاضي والحكّام جميعهم، ولو فُرِض أن الأمور الدينية كلّها كانت عبارة عن الأمانة الإلهية، وهذه الأمانة ينبغي أن تُرد إلى أهلها، فالحكومة إحدى هذه الأمانات، وبموجب الآية الشريفة ينبغي أن يكون كلّ أمر من أمور الحكومة قائماً على موازين العدالة...»[1]، «الآن حيث نعيش في غيبة الإمامعجّل الله فرجه وإن لم يعيّن الله شخصاً معيناً للحكومة في عصر الغيبة، لكن الشروط اللازمة للحكومة التي كانت موجودةً منذ صدر الإسلام إلى زمان صاحب الأمرعليه السلام، ولما بعد الغيبة أيضاً، هذه الشروط عبارة عن العلم بالشريعة، والعدالة، فإذا نهض فرد لائق يتمتع بهاتين الخصلتين وشكَّل الحكومة فله تلك الولاية التي للرسول الأكرمصلى الله عليه وآله في إدارة المجتمع، وينبغي على الناس بأجمعهم إطاعته»[2].

ويقوم الإمام الخميني ـ إضافة إلى بيان الشرائط الخاصّة بالحاكم الإسلامي ـ ببيان خصائص العاملين في الحكومة ممّن يشكّل في الواقع كيان الدولة، حيث ما لم تكن الأجزاء التي يتشكّل منها النظام الحكومي متناغمةً ومنسجمةً وذات صفات وخصائص تصبّ في هدف واحد، وما لم تتمتع بروح التعاون فإن الحكومة لن تصل إلى الأهداف المرسومة لها، وإلى غاياتها المنشودة.

٤ . رجال الدولة، السّمات والمواصفات

أ ـ الالتزام بالمبادئ الغيبية: يقول الإمام الخميني حول هذا الموضوع: «هل يمكن لأحد أن يكون غير معتقد بالمبادئ الغيبية وفي الوقت عينه يفكّر في الناس والإصلاحات؟!»[3]، ولعلّه أوضح مراده في نصّ آخر يقول فيه: «لا تظنّوا أنّ من لا إيمان لهم يمكنهم تقديم خدمةٍ للبلاد أيضاً، ولا تظنوا أن لا فرق فيما بيننا وبين أولئك الذين لا إيمان لديهم:﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ وَٱلنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ﴾ (محمّد: ١٢)، من لا إيمان لديه نظير الحيوانات التي ترعى في حضيرة الحمير، لا فرق لديها من أين تحصل

(١) ولاية الفقيه: ٩٣.
(٢) المصدر نفسه: ٥١.
(٣) صحيفة النور ٢: ٦.

على غذائها من النبي الأكرم أو يعلفها أبو جهل، فهي تريد أن تشبع غريزتها فقط. الحيوان يريد شخصاً يرعاه، هذا الراعي سواء كان علي بن أبي طالب أو ابن ملجم لا فرق هناك! فهو رفيق من يعلفه ويرعاه أكثر، هذه الآية الشريفة التي تذكر هذا المعنى تعطي حكماً كلياً لتمييز المنحرف عن غيره»(١).

ويعتبر الإمام الخميني الإيمان بالغيب مؤثراً وموجباً للسعادة بالاعتماد على مبدأين هما: «الامتحان الإلهي» و«السير إلى الله» فيقول: «كل شخص في أيّ مقام كان وفي أيّ مسؤولية، مقامه ذاك ومسؤوليته تلك ما هي إلا امتحان إلهي.. فماذا يفعل في مقامه هذا الذي نصب فيه؟ وما هي أفكاره؟ وما هي أخلاقه في هذا المجال؟ وما هي أعماله؟ وحتى ما هي خطرات قلبه؟»(٢).

ويقول: «بني البشر في معرض الامتحان قال تعالى:﴿ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ ﴾ (العنكبوت: ٢)... أيظنّ الناس أنهم بمجرد ادعائهم أنهم مؤمنون سوف يتركوا وشأنهم؟ فلا يُمتحنون ولا يتعرّضوا للبلاء.. بمجرّد أنكم ادعيتم أنّني خادم لهذه الأمة ولهذا البلد تتركون وشأنكم؟ سوف تمتحنون.. فإن كان حال أحدنا في ذلك المقام الذي بلغه مشابهاً لما كان عليه قبل بلوغ ذلك المقام بقيت سيرته وسلوكه على وتيرةٍ واحدة ولم تثقله المسؤولية.. فقد خرج من الامتحان أبيضَ الوجه»(٣).

وفي موضع آخر يقول: «حينما تصبح جمهوريّتنا إسلاميةً وتصل إلى كمالها المنشود حيث يكون الله تبارك وتعالى حاكماً في هذه الأمة وهذا البلد، أي تكون تلك الحكومة من نقطة بدايتها إلى آخرها حكومة إلهية، الرؤساء جميعهم إلهيون.. لا يرون أنفسهم.. لأنهم ليس لديهم ذوات، ولا شخصية، كلّ ما هو موجود هو من الله.. إن تيقظنا وفهمنا أننا من الله وإليه نرجع﴿ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ﴾ (البقرة: ١٥٦)، إن فهمنا هاتين الكلمتين.. أنّ كل ما لدينا هو منه، ونحن نرجع إليه وأنه يحاسبنا، ويضعنا موضع الحساب.. ستكون أعمالنا مع عباد الله بما يكون رضاً لله فيه وبما أمر الله به، في أجهزة الدولة كلّها، وفي الأسواق الإسلامية جميعها، وفي أزقة البلاد الإسلامية وشوراعها عمومها»(٤).

---

(١) صحيفة النور ٦: ٤٩.
(٢) المصدر نفسه ١٨: ٢١٢.
(٣) صحيفة النور ١٣: ٢٣٧.
(٤) صحيفة النور ١٣: ٢٦٨.

ب ـ العدالة والحصانة الداخلية: يعتبر الإمام الخميني روحية الطغيان والظلم واقعاً معنوياً إن وُجِدَ في أحد يظهر في دائرة سلوكه ونفوذه، وتتسع وتضيق دائرة قدرته بما يتناسب مع دائرة أعماله، بحيث إن من يلحق ظلماً بعائلته فإن ظلمه هذا يتناسب طردياً مع عدد أفراد العائلة، فكلّما ازداد عدد أفرادها ازداد الظلم.

يقول: «وبما أن الإنسان ظالم، والظالم إن كان تحت سيطرته عشرة أشخاص فظلم سيكون بحجم هؤلاء العشرة، وإن كان تحت سيطرته مجتمع مؤلّف من خمس وثلاثين مليوناً فظلمه بحجم خمس وثلاثين مليون شخص، الإنسان هو ذلك الإنسان، لأنه لم يصبح إنساناً بعد، فهو موجود طاغوتي وشيطاني... إن لم يخضع لسلطنة الأنبياء ولم يأخذ التعليم والتربية عنهم، فلا فرق بين هذا الفرد وذاك الذي يقوم بنهب العالم من الناحية الروحية وإن كان في البين فرق عملي»[١].

طبق هذا الاعتقاد يعتبر الإمام الخميني العدالة ضروريةً في الحكّام والولاة فيقول: «من يريد إجراء الحدود، وجعل القانون الجزائي الإسلامي موضع التنفيذ، وأن يتصدى لبيت المال ونفقات الدولة، وأن يهبه الله صلاحية إدارة عباده، لا ينبغي أن يكون عاصياً: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤) ...»[٢]، «قال تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ (النساء: ٨)، فالخطاب موجّه لمن يمسك بزمام الأمور ويحكم»[٣].

ج ـ الوعي القانوني: الشرط الثالث الذي يطرحه الإمام الخميني، معرفة عمّال الدولة الإسلامية بالقوانين والأحكام الإلهية التي تنسجم مع إطار الحكومة الإسلامية: «بما أنّ الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون، فيلزم للحاكم العلم بالقوانين الإسلامية.. ليس فقط للحاكم بل للأفراد جميعهم، ولكل من امتلك شغلاً ووظيفة ومقاماً، فهذه المعرفة بالقانون ضرورية لهم جميعاً»[٤].

د ـ التزكية الروحية وتهذيب النفس: بالإضافة إلى الشرائط الثلاثة المذكورة آنفاً، يعتبر الإمام تزكية النفس عاملاً على تحرير رجال الدولة من الطبيعة والسلوك الطاغوتي، إذ بالتحلّي بالتزكية ليس فقط لا يكتفي العاملون لرعاية العدالة في أنفسهم فحسب، بل

(١) المصدر نفسه ٨: ٨٣.
(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥٣.
(٣) ولاية الفقيه: ٥٣.
(٤) المصدر نفسه: ٥١.

تتهيأ الأرضية لإصلاح المجتمع وتُضمَن في هذا السبيل إسلاميّته.

يقول: «فالذين يريدون حكم البلاد، إن أرادوا الابتعاد عن الطغيان واجتناب الأعمال الشيطانية ينبغي عليهم أن يُزكّوا أنفسهم... وأن ضرورة هذه التـزكية لرجال الدولة، للملوك، لرؤساء الجمهوريات، للحكومات وللزعماء أكثر منها لعوام الناس، فإن لم يُزكِّ عوامّ الناس أنفسهم بل طغوا فإن طغيانهم محدود جداً، أمّا إذا طغى من له تأثير بين الناس على شتى المستويات.. فغالباً ما يجرّ طغيانه هذا إلى الفساد، وأحياناً يجرّ الدول إلى الهاوية والخراب، وقد قال الله في سبب بعثة الأنبياء: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران: ٦٤)...»[(١)].

٥ . الحاكم الإسلامي، السلطات والصلاحيات

من جملة الذين اهتموا بشكل واضح بدراسة سلطة الحاكم ودائرتها جان بدن (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦م)، فقد اعتقد بسلطته المطلقة التي تُفوَّض إليه من قِبَل الناس أو الشرفاء، وبموجب هذا التفويض يسلمون له ـ بالاعتماد على شجاعته ومروّته ـ ما يملكون من الروح والمال وأمور البلاد جميعها، فله الحرية أن يفعل ما يريد بشكل كامل ومطلق، وسلطته غير مشروطة بشرط إلا الشروط التي تقرّها القوانين الإلهية والطبيعية، إذ لو فوّضت إليه مقرونةً بمحظورات كثيرة فلن تعود مطلقة، بل لن تكون سلطة حكومية أساساً، فحقوق السلطان عبارة عن وضع القانون، وحقّ إعلان الحرب وعقد الصلح، وكذلك حق إصدار الأحكام النهائية لما يصدر من جانب القضاة، وكذا نصب المسؤولين والوزراء وأصحاب المناصب الحكومية وعزلهم[(٢)].

إنّ أكثر ما بحثه العلماء المسلمون هنا كان صلاحيات الحاكم الإسلامي، لكنّنا نركّز على نظرية الإمام الخميني، نظراً لغناها وثرائها الداخلي.

لا يعتقد الإمام الخميني أنّ هناك فرقاً بين سلطة النبيصلى الله عليه وآله السياسية وسلطة الفقيه، ولا يعتبر الفضائل الإستثنائية للنبيصلى الله عليه وآله وأميرالمؤمنينعليه السلام موجبةً لزيادة سلطاتهم الحكومية على سلطات الفقيه المماثلة[(٣)].

---

(١) صحيفة النور ١٤: ٢٦٤.

(٢) و. ت. جونز، خداوندان انديشه سياسي، الفصلان الأول والثاني: ٦٥.

(٣) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥٥.

يقول في هذا الصدد: «إن كانت السلطة الحكومية مبتنيةً على الأحكام الفردية الإلهية فقط فإن عرض الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوّضة إلى نبي الإسلامﷺ كظاهرة، ستكون فارغة من المعنى والمحتوى.. ينبغي القول: إن الحكومة التي هي شعبة من الولاية المطلقة لرسول اللهﷺ هي إحدى الأحكام الأولية الإسلامية ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج.. يمكن للحكومة الإسلامية أن تُلغي جانباً من العقود الشرعية المرتبطة بالناس، حينما تكون تلك العقود مخالفةً لمصالح الدولة والإسلام، ويمكن أن تحظر أيّ أمر ـ سواء كان عبادياً أو غير عبادي ـ يكون وجوده مخالفاً لمصالح الإسلام ما دام على هذه الشاكلة»[١].

وقد أثارت هذه النظرية سلسلةً من الاستفهامات والإشكاليّات من زاوية إفضائها إلى نوع من استبداد الفقيه ودكتاتوريته وعدم محدودية سلطاته، وقد قام الإمام الخميني ـ بغية الإجابة عن ذلك ـ بوضع حدود لسلطات الولي الفقيه أو القائد في جهاز الحكومة، وتحديد صلاحيات الفقيه بصورة مقبولة، يقول: «لا تخشوا ولاية الفقيه، لا يريد الفقيه أن يكذب على الناس. فإن أراد فقيه أن يكذب فإنّ ولايته ستكون غير نافذة بعد ذلك»[٢]، وإن «ارتكب فسقاً فسينعزل بنفسه تلقائياً»[٣].

يعتبر الإمام الخميني أنّ ملاك الأحكام الحكومية ـ التي تشير إلى السلطات الاستثنائية للفقيه ـ عبارةً عن مصالح الإسلام والدولة[٤]، وليست خاضعةً للأذواق الشخصية أو التصميم الفردي حتى تعدّ دكتاتوريةً أو فردية.

٦ . وظائف الحكومة الدينية

المحور السادس في النظرية السياسية للخميني تحديد أهداف الدولة الدينية ومسؤوليّاتها، وهذا ما يعدّ واحداً من الموضوعات الهامّة في الفكر السياسي[٥].

ويمكن أن تنضوي تحت هذا العنوان موضوعات أساسية عدّة، مثل توسعة الأراضي، وحماية الحريات المشروعة، والسلام والأمن، ورفاه الناس، والسلامة الصحية والقوة البدنية، وتربية الناس وإجراء العدالة.. مما عرف أهدافاً للدول والحكومات.

---

(١) صحيفة النور ٢٠: ١٧٠.

(٢) المصدر نفسه ١٠: ٢٩.

(٣) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٧٨.

(٤) صحيفة النور ٢٠: ١٧٠.

(٥) آنطوني غوئينتن، فلسفه سياسي: ٤٥.

يلخّص الإمام الخميني وظائف الحكومة في المجالات التالية:

أولاً: تربية المجتمع: ينقسم الفلاسفة السياسيون إلى فئتين ـ موالية ومخالفة ـ لتربية الفضائل الإنسانية من قبل النظام الحاكم، ومن بينهم، يدّعي أفلاطون أن الحكومة تعني بمعناها الصحيح التربية، والتربية ليست سوى تربية الفضائل التي أودعتها الطبيعة في الإنسان. ومعنى كلام أفلاطون أنه ينبغي أن تكون التربية عامّة وحكومية(١)، وهكذا اعتقد أرسطو أيضاً بالأمر ذاته، معتبراً وظيفة الدولة الأولى إصلاحَ العيوب الأخلاقية وتلقين الناس الفضائل الإنسانية(٢).

أمّا دعاة الحرية بعد أفلاطون ـ ومن جملتهم الإنجليزي جان لوك ـ فيعتقدون أن القوانين الرسمية ـ الحكومية ـ ينبغي أن تكتفي بتنظيم الأمور المتعلّقة بمالكية أتباع الدولة فقط، ليس لأجل أن المالكية أهمّ من الفضائل المعنوية، بل لأن الفضائل المعنوية لا يمكن اكتسابها عبر القانون(٣).

وقد سجّلت ملاحظة على هذا الكلام، تتلخّص في أنّه حينما تتعهّد الدولة بالتربية ينتج عن ذلك أن الخصوصيات الأخلاقية لأتباع تلك الدولة تصبح متساوية تدريجياً ويترتب على هذه الظاهرة أفضلية المجتمع على الفرد، وتفاني الفرد في سبيل مصلحة المجتمع(٤).

يرى الإمام الخميني أنّ الحكومة الإسلامية استمرار لحكومة الأنبياء(٥)، كما يراها مسؤولةً عن تربية المجتمع، يقول في هذا الشأن: «إن كان لكل دولة برنامج، فيصحّ القول: إنّ برنامج الرسول الأكرمﷺ يمكن تلخيصه بتلك السورة التي جاءت في بداية البعثة المباركة، برنامج رسول الله هو:﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ.....عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴾ جميع الأنبياء موضوع بحثهم، موضوع تربيتهم، موضوع علمهم، الإنسان، لقد بعثوا لتربيته، لينقلوا هذا الموجود الطبيعي من مرتبة الطبيعة إلى مرتبة عالية، ما فوق الطبيعة، ما فوق الجبروت، ليصل إلى الكمال»، «من الواضح إلى أيّ حدّ اهتم الإسلام بالحكومة والعلاقات السياسية والاقتصادية للمجتمع، حتى أصبحت كلّ شيء في خدمة تربية الإنسان المهذّب الفاضل»(٦).

---

(١) مايكل فاستر، و. ت جونز، خداوندان انديشه سياسي، ج١، ق٢: ٢٨٨، وج٢، ق١: ٢٠١ و٧٤.

(٢) عنايت، حميد، بنياد فلسفه سياسي در غرب: ٥٤.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢٣.

(٤) عنايت، حميد، بنياد فلسفه سياسي در غرب: ٥٤.

(٥) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥١.

(٦) صحيفة النور ٧: ٢٢٣، وولاية الفقيه: ٢١.

ثانياً: **تنفيذ القانون**: يرى الإمام الخميني حزم الدولة في إجراء القانون الإسلامي أمراً حيوياً، ويرى التسامح والمصلحيّة خطراً جدّياً على النهضة الدينية، وفي هذا المجال يطلب المغفرة من الله[١] للتساهل والتسامح إزاء الحوادث المخالفة للدين والتي حدثت في السنين الأولى من عمر الثورة الإسلامية الإيرانية، ذلك التساهل الذي جاء نتيجة توصية دُعاة «المصلحة بذلك»[٢].

تنشأ ضرورة الحزم هذه من أنّ الإمام الخميني لا ينظر إلى إجراء القانون بوصفه أحد العناصر الهامّة في إيجاد الوحدة في النظام الحاكم الذي قد يصاب بالتمزّق والضعف[٣]فحسب ـ كما نظر إليه البعض ـ بل يعتبره ـ أي إجراء القانون ـ وسيلةً لحاكمية العدالة وسلّماً لتعالي الإنسان، والهدف الأساسي للدولة.. للإسلام نظرة آلية إلى القانون، أي يعدّه آلةً ووسيلة لتحقّق العدالة في المجتمع، ويعتبره أيضاً وسيلةً للإصلاح العقائدي والأخلاقي ولتهذيب الإنسان[٤].

يقول الإمام الخميني قدس سره: «ينبغي العمل على تربية المجتمع، فتطبيق الحدود الإلهية إنما هو لتربية المجتمع لا للانتقام، إن لم يقتل القاتل فستزداد جرائم القتل﴿ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾، لذا فجميع الحدود الإلهية تقع لصالح المجتمع الإنساني»[٥].

ثالثاً: **مقارعة الظلم والاستكبار**: ينبغي ـ طبق رؤية الإمام الخميني ـ أن تكون علاقة الحكومة الدينية بسائر الحكومات قائمةً على أساس حفظ استقلال البلاد ورفض سلطة الاستكبار بأشكالها كافّة، فينبغي على الحكومة الإسلامية أن تسعى للوقوف بوجه القوى المستكبرة، لتأمين استقلال المجتمع الإسلامي وحرّيته: «يقول الله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾(النساء: ١٤١)، أساساً لا ينبغي للمشركين والقوى الفاسدة أن يستولوا على بلاد المسلمين، أو أن يتسلّطوا عليهم[٦]،﴿... بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ❖ ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾(النساء: ١٣٨ ـ ١٣٩)، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ﴾(المائدة: ٥٠)، ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ

(١) صحيفة النور ١٢: ٢٥٣، و١٨: ١٧٨.
(٢) المصدر نفسه ١٢: ٢٥٤.
(٣) بخشايش، أحمد، اصول علم سياست: ٧١، طهران، آواي نور.
(٤) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٨٢.
(٥) صحيفة النور ٦: ١٧٦.
(٦) صحيفة النور ٣: ٤، و١٦: ٣٦.

وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴾ (الأنفال: ٥٩)، .. هذه هي التعليمات الغيبية للقرآن التي أنزلها الله لحفظ استقلال الدولة الإسلامية وبناء عظمتكم وشموخكم يا أمة القرآن وأتباعه، اقرؤوها.. واعملوا بها حتى يعود لكم استقلالكم وعظمتكم، وتنالوا الانتصار والعظمة مجدداً، وإلا فسوف لا يكون لكم شأن، وستعيشون حياةً مليئة بالذلّة والهوان، وستصبحون لقمةً سائغة للمستكبرين»[١].

«(مسلمو صدر الإسلام) جاهدوا بأموالهم وأنفسهم من أجل الإسلام، وقطعوا هذا الطريق بنجاح، لقطع دابر الظَلَمَة وإزالة شرّهم وظُلمهم عن المظلومين وليحققوا الوعد الإلهي: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً ﴾»[٢].

حينما تمّ للإمام الخميني قدس سره تشكيل الدولة الإسلامية بتوفيق من الله ـ ولأجل الحصول على الهدف المذكور ـ وضع مبدأ «لا شرقية ولا غربية»، حتى يؤمّن استقلال البلاد والحكومة الإسلامية من خلال رعاية هذا المبدأ.

يقول في هذا الصدد: «لقد كان شعارنا «لا شرقية ولا غربية» شعاراً مبدئياً للثورة الإسلامية، في عالم مليء بالجياع والمستضعفين، وهذا المبدأ يبيّن السياسة الإسلامية الواقعية بعدم انحياز البلاد الإسلامية والبلاد التي ستنضمّ في المستقبل القريب وبعون الله للإسلام بعنوانه الدين الوحيد المنجي للبشرية.. ولا يظنَّن أحد أن هذا الشعار شعار مرحلي، إذ إنّ هذه السياسة هي معيار عمل شعبنا الدائم وجمهوريتنا الإسلامية وجميع مسلمي العالم من أوّلهم إلى آخرهم؛ لأنّ شرط الورود إلى صراط نعمة الحق ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ هو البراءة والبعد عن صراط الضالّين ﴿ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾»[٣].

إن الإمام الخميني ـ إلى جانب تربيته للمجتمع من خلال الحكومة التي هي أهم حصيلة للسير باتجاه الله تعالى وللسعي وراء الأهداف السامية ـ يشير إلى الاستقلال الاقتصادي والقدرة العسكرية والتعبئة العامّة، يقول: «لقد أمرنا الله أن نسعى كي لا نكون تحت إشراف بلد أو تحت لواء الكفر، هذه هي إحدى المسائل المهمة، فينبغي أن نجهد ونسعى وأن ندير اقتصادنا بأنفسنا»[٤].

---

(١) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٤٢٣ ـ ٤٢٤.
(٢) صحيفة النور ١٧: ١٤٢.
(٣) المصدر نفسه ٢٠: ١١٤.
(٤) المصدر نفسه ١١: ١١٧.

ومقصوده من أمر الله في الحديث المذكور هذه الآية: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾(النساء: ١٤١).

٧. المشاركة السياسية

المحور السابع في رؤية الإمام الخميني للحكومة الإسلامية دورُ الأمّة في أمر الحكومة؛ وبتعبير آخر المشاركة السياسية.

المشاركة السياسية ـ في نظر الإمام الخميني ـ لا تشبه في تعريفها أيّاً من تعريفاتها في الدراسات السياسية المعاصرة، فأهمّ خصيصة في رؤيته حول الشرعية هو الإيمان السياسي، الأمر غير المستساغ لدى النظريات السياسية المعاصرة.

لذا نراه يركّز على مسائل مهمة وهي: أن القرآن كتاب سياسة وحكومة[١]، وأنّ الولي الفقيه هو الذي يمنح النظام الحاكم شرعيّته، وأنّ منصب القيادة من الله تعالى[٢]، وأنّ الوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية تطبيق القوانين والأحكام الإسلامية[٣] الهادفة لبناء الإنسان وتأمين احتياجاته المادية[٤]، تلك القوانين والأحكام الناجمة عن منظومة العدل الإلهي[٥]؛ لذا ـ وبناءً على النقاط الآنفة الذكر ـ تبدو ضرورة المشاركة السياسية للمجتمع الاسلامي طبيعيةً ومنطقية جداً، وتستمدّ شرعيّتها من الإيمان بالإسلام.

يشير الإمام في توجيهاته لفئات المجتمع من الرجال والنساء حول المشاركة السياسية وإبداء النظر والاهتمام بالسياسة[٦] إلى الماهية الإلهية لهذه الشرعية والمشاركة أيضاً، فيقول: «إذا تمّت رعاية المقرّرات الإسلامية بحدّها الأعلى فسيتحقّق هدفان مهمّان، هما مقصد جميع الأنبياء، الهدف الأوّل بناء الجانب الروحي والمعنوي للناس، والهدف الثاني إقامة العدل في المجتمع، لذا ينبغي على من يمثل رأس النظام، بل على أولئك الذين يديرون السلطات الثلاثة، وحتى أولئك الموظّفين في الدائرة الأوسع لكنهم مكلّفون ببعض المسؤوليات في النظام، ينبغي عليهم جميعاً تحمّل هذا العبء»[٧].

---

(١) صحيفة النور ١٧: ٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه ١٠: ٢٧.

(٣) المصدر نفسه ١١: ١٧١.

(٤) المصدر نفسه ٢٢: ٢٧٠.

(٥) المصدر نفسه ٩: ٤٢.

(٦) المصدر نفسه ٩: ١٣٦، و ١٨: ٢٦٢.

(٧) المصدر نفسه ١٨: ٣٣.

لا تتوقّف المشاركة السياسية ـ عند الخميني ـ على مواجهة أعداء الحكومة الإسلامية وبناء الجوانب المعنوية والعدالة في المجتمع، بل يدخل فيها ـ أي في المشاركة السياسية ـ مراقبة الحكّام وانتقادهم، والذي هو في واقعه نوع من الدفاع عن النظام الإسلامي أيضاً. يقول: «الأمّة بأجمعها مكلّفة بمراقبة الأمور؛ إذا أنا تنحيّت جانباً أو زلّت إحدى قدماي وانحرفت ـ لا سمح الله ـ عن الطريق الصحيح، فالأمّة مكلفة أن تقول: لقد انحرفت، قف عند حدّك... ينبغي أن يكون المسلمون على هذا المنوال، بحيث لا يتجرأ كلّ من يريد أن يكون خليفة المسلمين فيسير باتجاه تحقيق أهدافه بأي ثمن حتى بمخالفة الأصول الإسلامية، فعلى المسلم أن يشهر سيفه ليقوّم انحراف الحاكم ـ أيّاً كان ـ حتى يستقيم»[١].

وتتمتع المشاركة السياسية السليمة في نظر الإمام الخميني بخاصيتين: أ ـ وحدة الكلمة. ب ـ محورية الحق، ويعتبر وحدة الكلمة والعقيدة وسيلة ارتقاء الأهداف والمقاصد الكبرى، ولها دور خطير في بناء المدينة الفاضلة، فيقول حول ذلك الدور وبيان خصائصه: «نحن من تلك الزاوية نرى أن الإسلام قد اعتمد على الأخوة، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾، يُستفاد منه أن المؤمنين ليس لهم من شأن سوى الأخوّة، وخلاصة العلاقات الانسانية بينهم تتلخّص بالأخوّة لا غير[٢].

ويضيف: إذا نحن لم نهتم بأي جانب من جوانب حياتنا سوى بأخوّتنا، فسنكون حتماً منسجمين. فليست الأخوة أن أعمل عملاً خلاف القانون، أو خلاف النظام، وأنتم كذلك تعملون خلاف القانون... فهذا خلاف الأخوّة، لأن الأخوّة التي يريدها الإسلام شيء آخر، إنّه يريد أن نخطوا إلى الأمام معاً وننجز أعمالنا بنجاح وتفوّق، فالاسلام حثّ على الأخوة ليحصل الانسجام، وبالتالي التقدّم والرقي للمسلمين»[٣].

إن جميع ما يطلبه الناسُ العاديون، وتحثّ عليه حتى الأنظمة غير الإلهية أن يكون الناس متحدين بعضهم مع بعضهم الآخر، وهذا أمر بالوحدة والأخوّة.

الدستور الإلهي في هذا المجال واضح أيضاً، يقول عز من قائل: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾ وليس المعنى المأخوذ من الآية أن تجتمعوا وتتوحّدوا على أمر

---

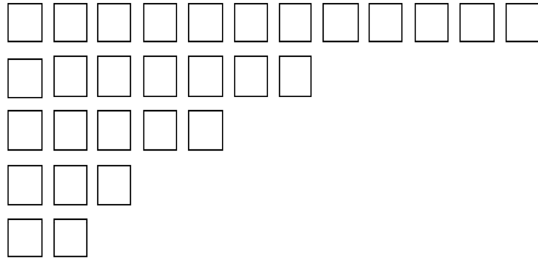
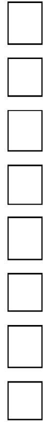
(١) المصدر نفسه ٧: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) در جستجوي راه از كلام امام ١٥: ٧٥.

(٣) صحيفة النور ١١: ١٤٨.

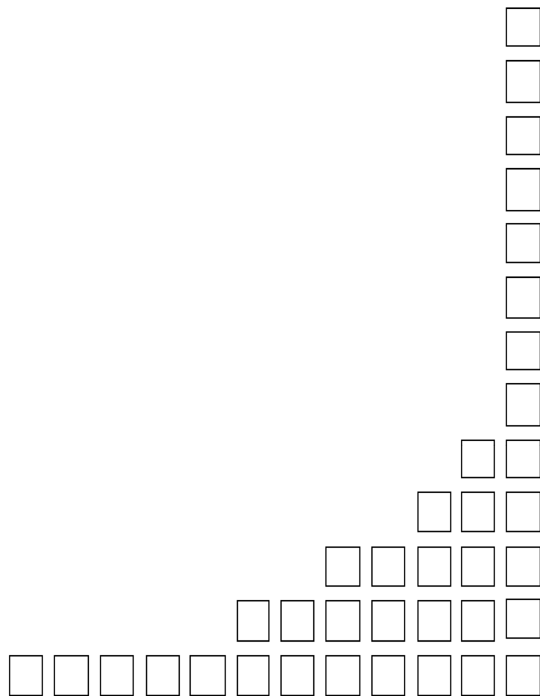
واحد ولا تتفرّقوا فيه، بل الاعتصام بحبل الله، فالاعتصام يكون بسبيل الحق، وهو سبيل يبدأ من عالم الطبيعة ويمتدّ إلى ما ورائها، إلى ذلك العالم الذي لا نستطيع أن نصل إلى فهمه الآن، فالاعتصام بحبل الله يؤدّي إلى سعادة الدنيا والآخرة[١].

(١) المصدر نفسه ٨: ١٥٥.

الفصل الثالث

قراءات في التاريخ السياسي الصفوي



الصيرورة المذهبية في إيران
إستراتيجية السلطة في العصر الصفوي

الشيخ محمد كاظم رحمتي

ترجمة: محمد عبدالرزاق

Converting Persia: Religion and power in Saved Empire,

Rulatardi Abisaab,

I. Btauris; London, New York, ٢٠٠٤ XN + ٢٤٤ISBN. ١٨٦٠٦٤٩٧٠X

الأعمال العلمية حول الهجرة العاملية في العصر الصفوي

لا شك أن العصر الصفوي واحدٌ من أبرز العصور الإسلامية في إيران، وتنبع أهميته من جهتين: الأولى بوصفه مرحلة استبدال مذهب التسنّن بالتشيع، والثانية وفرة المصادر التاريخية حوله، فعلى الرغم من طبع ونشر العديد من مؤلفات تلك الفترة إلاّ أنه لا يزال هناك كم ليس بالقليل من النسخ والمخطوطات التي باتت بحاجة إلى جهود كبيرة من أصحاب الشأن لإخراجها، ومع كثرة الدراسات حول التاريخ السياسي والاقتصادي للعصر الصفوي[1] إلاّ أن الاهتمام بالجانب الديني يعدّ من القضايا حديثة العهد، ومن ذلك محاولات رسول جعفريان التي جُمعت مؤخراً في ثلاثة أجزاء بعنوان (صفوية در عرصه دين، فرهنك وسياست ـ قم ١٣٧٩. ش/٢٠٠٠م)[2].

ولعلّ إعراض الباحثين عن هذا الجانب عائد إلى عدم توفر معرفتهم بالمصادر

(١) للوقوف على مجموع تلك الدراسات كاملةً ـ إلى حد ما ـ مع مصادرها عن العصر الصفوي، انظر: جهانبخش ثواقب، تاريخ نكاري عصر صفوية وشناخت منابع ومآخذ، شيراز ١٣٨٠ش/٢٠٠١م.

(٢) يمكن الاطلاع على قسم من المقالات المنشورة في هذا الكتاب في نتاجي المؤلف السابقين: دين وسياست در عصر صفوي، وعلل برافتادن صفوية.

الفقهية، والأهم من ذلك كون غالبية تلك المصادر مخطوطات يصعب التعامل معها. مع هذا كلّه نحن اليوم أمام نتاج وافر من التحقيق والتأليف في تاريخ ومتغيرات العصر الصفوي الدينية [١].

ولعلّ مقال «هجرة علماء جبل عامل إلى إيران»، لآلبرت حوراني (١٩٩٣م) هو أوّل دراسة مختصّة على هذا الصعيد أثارت اهتمام المعنيين بالدراسات الصفوية[٢]. وقد باتت مسألة هجرة علماء جبل عامل إلى إيران في العصر الصفوي محوراً أساسياً لتسليط الضوء على بلورة وانتشار التشيع آنذاك. ويظهر أن مجهود (علي مروة) في كتابه: التشيع بين جبل عامل وإيران (لندن، ١٩٨٧م) هو أول كتاب تناول ـ بشكل مستقل ـ هجرة علماء جبل عامل إلى إيران والكشف عن دورها في التحولات الدينية التي شهدها العصر الصفوي، وهنا تكمن أهمية هذا المصدر، أما من حيث المحتوى والمضمون فلم يكن بالمستوى المطلوب.

أما أهم دراسة أجريت حول هجرة علماء جبل عامل إلى إيران، فهي بلا شك كتاب

---

(١) وإليك أبرز تلك الكتب:

Albert Hourani, Frorom Jabal Amil to Persia, Bsoas, ١٩٨٦, pp.١٣٣ ١٤٠; Andrew J.New mon, the Myth of the elerical Migration to safavid Iran: Arab shii opposition to Ali ol-karaki and safwid shiism'', Die Weltdes Islams ٣٣ (١٩٩٣), pp.١١٢; Devin J.Stewart, "Noteson the Migration of Amili Scholars to safavid Iran" Journal of Neer Eastern Stadies, ٥٥ (١٩٩٦), pp ٨١-١٠٣; Rulajurdi Abisaab, "The ulama of Jabl Amil in safarid Iran, ١٥٠١-١١٣٦: marginality migration and social change", Iran Studies, ٢٧ (١٩٩٥), pp.١٠٣ – ١٢٢.

آلبرت حوراني، «مهاجرت علماى شيعة از جبل عامل به إيران»، كيهان فرهنكي، ترجمة مرتضى أسعدي، السنة الثالثة، العدد ٨، آبان ١٤٦٥، ص١٣ ـ ١٦؛ دون، جي ستوارت، «نكاتي درباه مهاجرت فقهاي عاملي به إيران در عهد صفوية» كتاب ماه دين، ترجمة محمد كاظم رحمتي، العدد / ن ٥٦ ـ ٥٧ (خرداد ـ تير (١٣٨١ش) ٨٢ ـ ٩٩؛ ديولاجوردي أبيساب، «علماي جبل عامل در دولت صفوية، نقش حاشيه أي يا مهاجرت وتحول إجتماعي»، حكومت إسلامي، ترجمة مصطفى فضائلي، السنة الثالثة، العدد الأول، ربيع ١٣٧٧ ش، ص٢٠٨ ـ ٢٤٠ وقد حذفت جوانب من أصل المقال في هذه الترجمة.

(٢) A.Hounani, "From Jabal' Amil to Persia," Bulletin of the school of oriental and Afnican Studies ٤٩, ١٩٨٦, pp.١٣٣ -١٤٠.

(الهجرة العاملية إلى إيران في عصر الصفوية) ـ بيروت، دار الروضة، ١٤١٠هـ للكاتب والعالم اللبناني السيد جعفر المهاجر، وقد ظلّت بصمات كتابه تتجلى تباعاً في المؤلّفات اللاحقة[1].

وفي إيران أيضاً، اتخذ عنوان الهجرة ـ حسب معلوماتي ـ موضوعاً لرسالتين في الماجستير: إحداهما لمحمد علي رازنهان، والأُخرى لمهدي فرهاني منفرد. وقد نشرت دراسة فرهاني منفرد تحت عنوان (مهاجرت علماى شيعة از جبل عامل به إيران در عصر صفوية)، في منشورات أمير كبير، طهران، ١٣٧٧ش/١٩٩٨م.

أما على صعيد دراسات المستشرقين، فقد اعتنت هي الأُخرى بهذا الموضوع عقب صدور مقال آلبرت حوراني؛ فبدأها (أندرو نيومن) في رسالة تخرّجه المفصلة حول نزاع الإخباريين والأصوليين في الفكر الإمامي، فأفرد باباً خاصاً لذلك النزاع في العصر الصفوي، واستعرض من خلاله قضية هجرة علماء جبل عامل إلى إيران. وفي مقال مستوحى من الرسالة ذاتها اعتبر الكاتب المحقق الكركي (٩٤٠هـ) واحداً من أبرز فقهاء جبل عامل الوافدين على إيران. ثم جاء من بعده (دون ستوارت) ووجّه له نقوداً على بعض آرائه في معرض دراسته لموضوع تبلور الفقه الإمامي ودور هجرة فقهاء جبل عامل إلى

(١) على الرغم من قيمة الكتاب العلمية ومجهود السيد المهاجر في ذلك، إلاّ أن مضمون الكتاب لم يخضع لدراسة فاحصة، ولسنا هنا بهذا الصدد إنّما للتنبيه على ذلك وحسب. وقد ختم المؤلف كتابه بفهرسة بأسماء الفقهاء المهاجرين إلى إيران لم تخلُ من بعض الأخطاء كتكرار الكاتب بعض الشخصيات لعدم اطلاعه بحيثياتها، أمثال السيد حسين بن حسن بن جعفر الكركي (١٠٠١هـ) حفيد المحقق الكركي (المهاجر، ص٢٤٥)؛ حيث عرفه أولاً باسم السيد حسين بن حسن الكركي المقيم في إصفهان، وأنه قلّد منصب الصدر في عهد ثلاثة ملوك صفويين، ثم ذكر بعد ذلك اسم أمير السيد حسين بن حسن الكركي على أنه فقيه آخر من المهاجرين، وذكر أيضاً آخرين لا ينطبق عليهم مفهوم الهجرة العاملية إنما هم عامليون بالنسبة فقط، من قبيل حفيد الحسين بن عبدالصمد الحارثي (٩٨٤هـ) أعني الحسين بن عبد الصمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي فهو ووالده من مواليد إيران (٢٤٦، ٢٥٣) وليس من الصواب عده في العلماء المهاجرين. وهكذا بالنسبة لآل الأعرجي المنتسبين للمحقق الكركي عن طريق المصاهرة (أحفاده لابنته)، أعني أبناء مير حسين الكركي وكلهم من مواليد إيران أيضاً. باستثناء مير حسين الكركي فرحلته من جبل عامل معلومة لدى الجميع (أقام في أردبيل)، إبان حكم طهماسب. إذاً لابدّ من إجراء بعض التعديلات على هذه الإحصائيات. هذا وكان السيد فرهاني (ص٩٤) وصفت كل (ص١٤٧ ـ ١٤٨) قد نقلا عن المهاجر تلك المعلومات دون التنبه إلى قسمها.

إيران في ذلك، وأردف تباعاً نقوداً أُخرى في بعض المقالات المنشورة.

يضاف إلى ذلك أحدث دراسة صادرة في هذا المجال وهي أطروحة الدكتوراه للسيدة (رولا جوردي أبيساب)، من منشورات تايوريس، وهي الأطروحة التي ستكون محور بحثنا الحالي.

الفصل الأول: تبلور العلاقة الصفوية بالفقهاء

يبدأ فصل الكتاب الأول بعد مقدمة قصيرة (ص١ ـ ٥) بعنوان الفقهاء وملوك الصفوية: عصر الصفوية وهجرة الفقهاء العرب (ص٧ ـ ٣٠) مستعرضاً مراحل تأسيس الدولة الصفوية ودور الشاه إسماعيل الأوّل (٩٠٧ ـ ٩٣٠م) هـ في هذا الباب (ص٧ ـ ١٥).

لقد اتبعت الكاتبة الترتيب التاريخي للأحداث ومن خلاله رصدت حياة وأدوار أهم فقهاء ذلك العصر؛ فشرعت في الفصل الأول بالحديث عن المحقق الكركي واصفةً إياه بمخترع الشيعة، وهو اللقب الذي أطلقه مناوئو التشيع[1]. والكركي هو أول الوافدين من جبل عامل على الدولة الصفوية في بداية ظهورها، ولد في (كرك نوح) بقرب بعلبك في بيت عرف بالعلم والفقاهة، وبدأ درسه على ابن خاتون العاملي وعلي بن هلال الجزائري (٩٠٩ أو ٩١٥هـ)، بالإضافة إلى جملة من علماء أهل السنّة في مصر والشام والعراق.

تقول الكاتبة: «كان الكركي تواقاً للدخول في بلاط إسماعيل الأوّل، وهو في ذلك من القلّة القليلة بين علماء جبل عامل المهاجرين إلى إيران، ذلك أن غالبية علماء الشيعة ـ لاسيما في العراق ـ كانت ترفض التعامل مع الشاه إسماعيل الأول، حتّى وإن ادّعى كونه من أحفاد الإمام الكاظمعليه السلام» (ص١٥). وتعلّل ذلك للرؤية السياسية لدى علماء الشيعة والرافضة للاعتراف بكل حكم أو نظام سياسي لأن ذلك من مختصات إمام العصر المغتصبة، وهذا كلام صحيح إلاّ أن المؤآخذ عليها هو قولها بمخالفة علماء الشيعة في المناطق الأُخرى كالعراق للتعاون مع الدولة الصفوية، في حين لم يكن هناك عالم بارز في العراق سوى الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي (بعد٩٤٤هـ). ثم إن مسألة التعاون مع السلطة في زمن الغيبة لم يكن متفقاً عليها بين سائر العلماء العامليين، بل كان منهم من

(١) يعدّ كتاب محمد الحسون (حياة المحقق الكركي وآثاره) (قم ١٤٢٣) أشمل تحقيق وأهم مصدر حول حياة هذا الفقيه الكبير. ويقع الكتاب في اثني عشر جزءاً شرح المؤلف في الأوّل منها تفاصيل حياة المحقق السياسية، وفي الثاني دراسة فاحصة في مؤلفاته، أما الأجزاء الأُخرى فقد نشر فيها الحسون آثار المحقق وكتبه.

يعارض ذلك أيضاً ويرفض الاتصال بالدولة الصفوية[١].

وقد جاء حديث الكاتبة عن حياة المحقق الكركي السياسية (ص١٦ ـ ٢٠) مماثلاً لما تناقلته الكتب الأُخرى من الإشارة إلى أوّل لقاء جمع بين المحقق والشاه إسماعيل الأوّل في مدينة إصفهان[٢]، وعلى الصعيد الفقهي تناولت الكاتبة جملة من آراء المحقق الفقهية كرأيه في صلاة الجمعة ووجوبها التخييري (ص٢٠ ـ ٢٢)[٣] ومشروعية الخراج (ص٢٢ ـ ٢٤)[٤] بالإضافة إلى موقفه من التصوف وكتابه المفقود (مطاعن المجرمية في رد

---

(١) راجع في موقف المحقق من الدولة الصفوية: محمد الحسون، في حياة المحقق وآثاره ١: ٤٨٢ ـ ٤٨٨)؛ حيث يذكر الحسون أن المحقق اعتبر الملك الصفوي في رسالته (الخراجية) واحداً من سلاطين الجور.

(٢) أُنظر: علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية (بيروت ـ باريس ١٩٧٧، أوفسيت قم ١٤٠٩هـ): ٢٥٦ ـ ٢٦٢. وجاءت غالبية استنتاجات الجابري متهوّرة، استند فيها على كتابات كامل مصطفى الشيبي. ومن ذلك إدعاؤه معارضة أكثر العلماء الشيعة للكركي (ص٢٥٧) في اتجاهاته الفقهية والسياسية. أما القطيفي الذي له بعض المعارضات على آراء المحقق الفقهية، فهو لا يرقى لمستوى المحقق وليس من طبقته العلمية، وأخفق الجابري كثيراً عندما أفرط في الثناء على علميته ومكانته. وفي معرض حديثه عن آراء الكركي كتب يقول: (ص٢٥٨ ـ ٢٥٩) «ويبدو أن الشيخ الكركي على رأي الشيبي قد أفرط في تأييد مستحدثات الدولة الصفوية بحيث وافق على أمور لا تجوز في الشرع الموافقة عليها، كلها أو بعضها» (ص٢٥٨)، وواضح للعيان أن الجابري لا يمتلك خلفية عن الفقه الإمامي، فما اعتبره مستحدثاً عند الكركي هو مما قال به السابقون لزمنه. وتكفينا مجرد المقارنة بين آرائه وآراء العلامة الحلي للتثبت من مستوى اطلاعٍ الجابري على فقه الشيعة.

نعم، نحن لا نعدم أن للكركي آراء خاصّة به، لكنها لم تأت تقرباً للدولة الصفوية وإرضاء لها. من قبيل قوله بجواز السجود على المفخور من التراب، أو تجويز تعظيم الشاه والأمراء إذا كان بنية الاحترام وحسب.

ولمراجعة المسألة الأولى، أُنظر رسالة المحقق «السجود على التربة المشوية» المنشورة ضمن كتاب (حياة المحقق الكركي وآثاره) ٤: ٢٢٣ ـ ٢٤٤. ويذكر الحسون أن القطيفي خالف المحقق في هذه المسألة. ولمحمد باقر المجلسي تعليق لافت حول سبب نزاع القطيفي مع المحقق الكركي، فانظر: الأفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج١، في ترجمة إبراهيم بن سليمان القطيفي.

(٣) للاطلاع على البحوث الفقهية حول صلاة الجمعة في العصر الصفوي والرسالة المدونة في هذا الباب أُنظر: رسول جعفريان، نماز جمعة در دوره صفوي؛ صفوية در عرصة دين فرهنك وسياست ١: ٢٥١ ـ ٣٣٣.

(٤) للاطلاع على هذا الموضوع وسائر الرسائل المدونة في هذا الباب أُنظر: رسول جعفريان، «زيده منابع فكر وفقه سياسي در دورة صفويه»؛ صفوية در عرصه دين فرهنك وسياست ١: ١٦٤ ـ ١٨٣.

الصوفية) (ص٢٤ ـ ٢٦)[١]. وله أيضاً بحث مختصر في موضوع السبّ يضاف إلى كتابه في هذا الباب أعني (نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت)[٢] (ص٢٦ ـ ٢٧).

كان من أهم المواضيع التي تناولتها (أبيساب) ترجمة الكتب الدينية إلى اللغة الفارسية ـ سواء في الفقه والتفسير أو الحديث والكلام ... ـ وهنا تكمن حلقة الوصل بين فقهاء جبل عامل والمجتمع الفارسي في الدولة الصفوية. فكما ذكرت الكاتبة (ص٢٧) لم يكن العلماء المهاجرون ـ وعلى رأسهم الثلاثة الأبرز في نصف القرن الأول من عمر الدولة: المحقق الكركي، وعلي بن هلال المعروف بمنشار الكركي (٩٨٤هـ)، وحسين بن عبدالصمد الحارثي (٩٨٤هـ) ـ على معرفة باللغة الفارسية تمكّنهم من تأليف الكتب بها، بل كان ذلك يقع على عاتق تلامذتهم الإيرانيين[٣]. وذكرت الكاتبة كتاب ألفية الشهيد الأول أنموذجاً للكتب المنقولة إلى الفارسية، وهو من أبرز الكتب المتداولة في تلك الفترة، وذكرت أيضاً علي بن حسن الزواري (حي في ٩٤٧هـ) بوصفه أحد ألمع المترجمين، وهو من تلامذة المحقق الكركي، حيث قام بترجمة العديد من المؤلّفات العربية[٤].

الفصل الثاني: «المجتهدون، سلطة مطلقة»

وهو في حقيقته عبارة عن قراءة تحليلية لحياة الحسين بن عبدالصمد الحارثي. بعد استعراض موجز ورصين لحياة هذا العالم العاملي (ص٣٢ ـ ٣٣) أيضاً تتناول الكاتبة ـ

(١) للتحقيق في نزاعات المتصوفة والفقهاء إبان العصر الصفوي اُنظر: رسول جعفريان، «رويا رويي فقيهان وصوفيان در دوره صفوي؛ صفوية در عرصه دين، فرهنك وسياست ٢: ٥١٥ ـ ٦٠٤. وقد أثبت جعفريان في هذا الجزء رسالة «أصول فصول التوضيح» وهي مناظرة بين محمد تقي المجلسي. (١٠٧٠هـ) وملا محمد طاهر القمي (ج٢، ص٦٠٥ ـ ٦٥٨).

(٢) لهذا الكتاب أكثر من طبعة، كان آخرها ضمن مجموعة محمد الحسون، حياة المحقق الكركي وآثاره ٥: ٣٢٩ وما بعدها. وللكركي رسالة اُخرى عنوانها: تعيين المخالفين لأمير المؤمنين، لم تذكرها السيدة أبيساب. وقد ورد نصّ الرسالة في كتاب الحسون أيضاً ج٥: ٣١٧ ـ ٣٢٧.

(٣) ومن ذلك رسالة «أنيس التوابين» الفقهية لتلميذ المحقق الكركي (حافظ الكاشاني) كتبها بالفارسية وفقاً لآراء أستاذه الفقهية. وللاطلاع على نصها راجع: حياة المحقق الكركي وآثاره ٦: ٤٦٣ ـ ٤٩٦.

(٤) تجد الاحصائية الكاملة لتلامذة المحقق الكركي في: حياة المحقق الكركي وآثاره ٢: ١٢١ ـ ١٦٢؛ وفيما يخصّ ظاهرة ترجمة النصوص العربية إلى الفارسية في العصر الصفوي انظر: رسول جعفريان، جنبش ترجمة متون ديني به پارسي ونقض آن در ترويج تشيع در دوره صفوي؛ صفوية در عرصة دين فرهنك وسياست ٣: ١٠٩٧.

بالبحث والتحليل ـ رسالة الحارثي المختصرة «مناظرة مع بعض علماء حلب في الإمامة» وهذا العنوان حسب النسخة المتوفرة في مكتبة المرعشي النجفي ضمن المجموعة (١١٦١)، (ص٣٢ ـ ٣٥) وكان موضوع الرسالة الأصلي عبارة عن نقاش دار بين الحارثي وأحد علماء دمشق ٩٥١هـ حول مسألة التولي والتبري، وقد نشرت قضا جاب نقداً رائعاً عليها قبل عدة سنين لم تطلّع عليه الكاتبة. بعد ذلك يصل الدور لرسالة أُخرى للحارثي هي (مسألتان) (ص٣٥ ـ ٣٧) فتنال ما نالته سابقتها من تحليل وملاحظات هامة، وسبق أن شرح (دون ستوارت) في بحث علمي قيّم رسالة للحارثي بعنوان «العقد الحسيني» كاشفاً عن مسائلها الدقيقة، وفي الرسالة نقود على المحقق الكركي، وعالم شاب معاصر هو مير حسين بن حسن الكركي (١٠٠١هـ)، وهو حفيد المحقق لابنته.

وقد ضمنت السيدة أبيساب حديثها عن آثار الحارثي الفقهية ردوده على بعض آراء المحقق الكركي (ص٣٥ ـ ٣٧). فمثلاً يخالف الحارثي رأي المحقق في نوعية وجوب صلاة الجمعة وقال بتعيّنه، وفي مسألة تعيين قبلة أهل العراق وخراسان كتب أكثر من رسالة يناقش فيها ما ذهب إليه المحقّق.

وتعد رسالة «العقد الحسيني» من رسائل الحارثي المهمة، حيث تشير غالبية المصادر ـ وكما هو رأي الكاتبة أيضاً ـ إلى أن الحارثي كتبها محاولةً منه في معالجة اضطرابات الشاه طهماسب النفسية. وقد استعرضت الكاتبة الجانب الفقهي للرسالة (ص٣٩ ـ ٤١) وهو ما تناوله بشكل مفصل (ستوارت) في مقال ذكرناه آنفاً[١].

وتستعرض الكاتبة في خاتمة حديثها عن الحارثي المناصب الحكومية التي شغلها بعد عزله من منصب شيخ الإسلام في قزوين حوالي (٩٧٠هـ)، متتبعةً في السياق ذاته المعلومات المتوفرة حول حياته من عام ٩٧٠ وحتى وفاته عام ٩٨٤ (ص٣٩ ـ ٤١).

ملابسات سعي الشاه إسماعيل الثاني لإحياء التسنّن في إيران

بعد ذلك، يدخل هذا الفصل موضوعه التالي: الأحداث السياسية التي أعقبت موت الشاه طهماسب (٩٨٤هـ)، ومجيء إسماعيل الثاني (٩٨٤ ـ ٩٨٥هـ)، تحت عنوان سياسة الشاه إسماعيل في إحياء التسنّن وموقف علماء جبل عامل تجاهها (٤١ ـ ٥٢)، وكثيراً ما

(١) لهذه الرسالة أهمية بالغة في درك العلل الحقيقية لامتعاض الحارثي من الدولة الصفوية وهجرته في أواخر حياته إلى البحرين، وقد علل الجابري ـ نقلاً عن علي الوردي ـ تلك الرحلة برغبة الحارثي في الزهد والتصوف، بعد أن اتهمه بالازدواجية، فانظر: الفكر السلفي: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

يحظى عهد حكم إسماعيل الثاني وأحداث عصره باهتمام المؤرخين والباحثين؛ وذلك لتسليط الضوء على فكرة هذا الملك في إحياء مذهب التسنّن والبحث عن دلائل أو مبرّرات لمثل هذه المبادرة الغريبة. ويذكر أن إسماعيل الثاني كان قد وصل إلى الحكم بعد نزاع طويل بين أفراد الأسرة المالكة بعيد موت الشاه طهماسب، وتشير الكاتبة إشارة عابرة لبعض التعليلات منها: إن إدمان الشاه إسماعيل على المخدرات إبان اعتقاله في سجن «قهقهة» كان قد أفسد عليه عقله ليتخذ مثل تلك القرارات، وأضاف آخرون إلى ذلك وضعه النفسي الناجم عن مدّة اعتقاله الطويلة، ومعارضاته لسياسات والده في نشر التشيع (ص٤١). لكنّ واقع الأمر ـ كما تقول الكاتبة ـ أن هذه التعليلات لا تنهض بتبرير وتسويغ أعمال الشاه إسماعيل الثاني.

وتعلّل الكاتبة ـ نقلاً عن (رمرو) ـ ذلك بسعي الملك للحدّ من النفوذ المتنامي لعلماء الشيعة، ثم تذكر لذلك دليلين (ص٤٢): أحدهما سياسات إسماعيل الثاني في التقرب من الدولة العثمانية اقتصادياً وسياسياً، والآخر معارضة بعض قادة القزلباش لسياسات الشاه الاقتصادية، الأمر الذي قادهم إلى تحريض العلماء ضدّه، من هنا كان يتخذ قادة القزلباش والعلماء سياسة اعتدال الشاه إسماعيل تجاه أهل السنّة ذريعةً لتوجيه انتقادهم له.

وعن تقييمها للأخبار الواردة عن عهد الشاه إسماعيل الثاني كتبت تقول: «حتّى تلك الأخبار التي وصلتنا عن مؤرخي البلاط لم تخلُ من الانحياز والتحريف فيما يخصّ سبب وفاة إسماعيل الثاني وطبيعة حكمه، حيث كان من الضروري أن تدوّن الأخبار حسب أهواء الحكّام الجدد وبأمرهم تصدر الوثائق الرسمية عن حياة ووفاة إسماعيل الثاني» (ص٤٢) وتستدل الكاتبة على نظريتها هذه بانعدام الدليل الواضح لرغبة إسماعيل الثاني في إحياء مذهب التسنّن، وترى أن مساعيه تلك لا تعدو كونها محاولات للإصلاح في التشيع، وتحقيقاً لذلك كان يستعين بجملة[1] من علماء السنّة في إيران كمير مخدوم الشريفي[1].

---

(١) ومن أبرز تلك المصادر التي لم تذكرها الكاتبة في بحثها عن عصر الشاه إسماعيل الثاني (تراجم الأعيان من أبناء الزمان) للحسن بن محمد البوريني (٩٦٣ ـ ١٠٢٤هـ)، وقد تضمن الكتاب تراجم لعلماء السنّة الساكنين في الشام إبان الحكم الصفوي، وفي هذه التراجم معلومات مهمة ونادرة أحياناً حول أولئك العلماء المهاجرين إلى تلك البلاد. وقد نشر صلاح الدين المنجد الكتاب في جزئين (دمشق، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٣م). وكان ممّن وردت لهم تراجم في الكتاب: مير مخدوم الشريفي (ج٢، ص٥٢ ـ ٥٦)، والشاه إسماعيل الثاني (ج٢، ص٥٧ ـ ٦٠)، وخان أحمد الجيلاني (ج١، ص١٥٦ ـ ١٥٨)، والسيد شرف الدين الحسني ـ من أشراف السنّة ـ (ج٢، ص٢٣٧). أيضاً يروي لنا الكتاب أشعاراً بالفارسية لجملة من الشعراء المقيمين في

ولا شك أن الشاه إسماعيل الثاني كان يفتقد الثقة الكافية في بعض أعضاء القزلباش لا سيما أمراء استاجلو، نظراً لمحاولاتهم السابقة في تنصيب أخيه حيدر ميرزا. كذلك يستبعد أن تكون محاولات إسماعيل الثاني مجرد إصلاح في التشيع وتقريبه من التسنّن، بل إن تقريبه لمير مخدوم الشريفي ومساعيه في خلق طبقة متنفّذة من علماء السنّة ودعم أهل السنة في قزوين، ذلك كلّه جاء إحياءً لمذهب التسنّن.

ثم عرجت الكاتبة للحديث عن مير مخدوم الشريفي (ص٤٣ ـ ٤٥)؛ حيث كان الشخصية الأبرز في التحولات السياسية إبان حكم الشاه إسماعيل الثاني، على قصر مدته. ومير مخدوم هو حفيد قاضي جهان السيفي الحسيني القزويني (٩٧٤هـ)، الوزير الأعظم في عهد الشاه طهماسب، وكان يعتبر نسبه متصلاً بالسيد شريف الجرجاني (٨٢٤هـ)، وقد أثبت مير مخدوم معلومات مهمة عن عهد إسماعيل الثاني في كتابه: النواقض في الردّ على الروافض، وإن كان ينبغي التشكيك في بعض إدعاءاته من قبيل تأثيره الواسع على الملك.

وتختم الكاتبة هذا الفصل من كتابها بنقل معارضات مير حسين الكركي لسياسات إسماعيل الثاني في دعم التسنّن (ص٤٥ ـ ٤٨)، وأخبار مقتله وتتويج محمد خدا بنده (ص٤٨ ـ ٥٢).

الفصل الثالث: الحياة الدينية في العصر الصفوي

بعد إلقاء نظرة سريعة على مسار تتويج الشاه عباس وسياساته في تأسيس جيشه الجديد تقليلاً لدور القزلباش، تدخل الكاتبة في صلب الحديث عن الحياة الدينية في ذلك العصر، فترصد تأثير الازدهار الاقتصادي والسياسي في هذه الحقبة على البعد الديني.

كان من جملة نشاطات علماء جبل عامل الأوائل ـ كالمحقق الكركي والشيخ الحارثي ـ تنشئة جيل جديد من علماء الشيعة الإيرانيين، الأمر الذي بدت ملامحه تتجلّى في عهد الشاه عباس من خلال أبرز النشاطات الفكرية آنذاك، وهو تدوين الشروح

الشام، كذلك ثمة تقرير للبوريني حول ملابسات موضوع بايزيد ابن السلطان سليمان القانوني الذي فرَّ إلى إيران في زمن الشاه طهماسب (ج٢، ص١٦٧ ـ ١٦٩ ، ١٧١ ـ ١٧٥)، مع ذكر أقوال أحد مرافقيه الفارين إلى الشام (ج١، ٢٣٤ ـ ٢٣٨).

(١) لقراءة هذا الموضوع من منظار أهل السنّة في تلك الحقبة راجع: نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة ٣: ١٣٥ ـ ١٣٦، تحقيق: جبرئيل سليمان جبود (بيروت، ١٩٧٩)؛ وهو مصدر لم ترجع إليه الكاتبة في بحثها للموضوع.

المختلفة على الكتب الأربعة: (الكافي، من لا يحضره الفقيه، تهذيب الأحكام، الاستبصار) وهو ما برع فيه العلماء العامليون أيضاً. وكان الحسين بن عبدالصمد الحارثي قد ألف في عهد الشاه طهماسب كتاب: وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، وهو من أهم مصادر دراية الحديث في العصر الصفوي. هذا بالإضافة إلى جهود الحارثي في نشر آثار الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) الأمر الذي كان له تأثير كبير على دراسة نصوص الأحاديث والاهتمام بها. أما في عهد الشاه عباس فكان الشيخ البهائي والميرداماد في طليعة العلماء العامليين الذين كتبوا شروحاً على الكتب الأربعة، مضافاً لمجاميع أُخرى في علم الحديث والدراية، ويعتبر عمل البهائي والميرداماد من أهم الأعمال في حركة التأليف والشرح في مجال الحديث. على أن الشيخ البهائي كان الأكثر دوراً وتأثيراً، حيث خرّج العديد من الطلاب والباحثين في هذا المجال.

وتذكر الكاتبة (ص٥٩) أن عصر الشاه عباس شهد تدوين أول رسالة في النزاع بين الإخباريين والأصوليين من قبل العالم العاملي الحسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ/١٦٥٦م) وعنوانها «هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار» أيضاً تحدثت الكاتبة في مقدمة الفصل عن الشيخ البهائي وسيرته الذاتية (ص٥٩ ـ ٦١).

لقد وفر حكم الشاه عباس ـ بدليل توجهاته وأهدافه ـ المساحة الكافية لكي يمارس العلماء دورهم في المجال الفكري والاجتماعي، من هنا تنطلق الكاتبة لتصف ذلك بسياسة استقطاب الشاه عباس للوسط الديني (٦١ ـ ٦٨)، مستعرضةً في السياق ذاته أدوار الفقهاء السياسية في حلّ النزاعات الداخلية عندما كان الشاه عباس يرسلهم لمختلف المناطق في دولته، أو آرائهم الفقهية كطهارة ذبيحة أهل الكتاب، وردودهم على كتابات المبشرين المسيحيين في إيران.

وتعكس منظومة البهائي «موش وكربه» الاتجاه المنتقد لأداء الحكومة (ص٦٨ ـ ٧٠)، وكثيراً ما أثار اهتمام الباحثين هذا الموقف السلبي للبهائي تجاه مسألة الانخراط في الشأن السياسي.

ويتناول هذا الفصل أيضاً علماً آخر هو الفيلسوف والفقيه ميرداماد (١٠٤١هـ ـ ١٦٣٢م) (ص٧١ ـ ٧٢)، وهو حفيد المحقق الكركي لابنته التي تزوّج بها مير شمس الدين محمد الاسترآبادي، وقد ذكرت الكاتبة نبذة عن حياته ونظرياته الفكرية وآرائه الفلسفية (ص٧٢ ـ ٧٩).

لقد أنتجت المواجهة بين علماء المسلمين والمبشرين المسيحيين في عهد الشاه عباس مجموعة كبيرة من الكتب والرسائل[1]. وكان أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي (١٠٥٤هـ/١٦٤٤م) أبرز المتصدّين لهذه الحركة؛ حيث كان له كتابان في هذا الباب، كتب الأول منهما في (١٠٣٠هـ/١٦٢٠م) والثاني في (١٠٣٢هـ/١٦٢٢م)، وجاء الكتابان ردّاً على المبشر المسيحي الشهير (جيرو خاوير) (Jeroe yavier) في لاهور عندما قدّم كتابه (مرآة الحق) هديةً لجهانكيرز وتضمن ـ مضافاً للدفاع عن المسيحية ومعتقداتها ـ انتقادات لآراء المسلمين في المسيحية. وكان (خاوير) قد نشر سابقاً كتابين هما: قصة المسيح وقصة القديس (Saint Pierre)، بأساليب مبسطة شرح فيهما معتقدات المسيحيين. وترى الكاتبة أن لمؤلفات أحمد العلوي مزية أُخرى هي التوجيه الفكري للشعب في مواجهة البرتغاليين. ويشير العلوي في مقدمة كتابه الأهم (مصقل الصفا) إلى رؤياه في المنام وأمر إمام العصر له بتأليف الكتاب، متطرّقاً لبيان موقف الإسلام من المسيحية حسب ما جاء في النصوص الإسلامية المعتمدة (ص٨٠ ـ ٨١).

وتختم الكاتبة هذا الفصل بذكر عالم آخر وفقيه لامع في سماء عصر الشاه عباس، أعني الشيخ لطف الله الميسي (١٠٣٢هـ/١٦٢٢ ـ ١٦٢٣م) الذي بنى له الملك مسجداً في إصفهان عرف باسمه. ومن بين كل المواضيع المتعلقة بهذا العالم ركّزت الكاتبة على رسالته «الاعتكافية» (ص٨١ ـ ٨٧).

الفصل الرابع: بداية الانهيار الصفوي

بدأت شمس الازدهار الاقتصادي والقدرة العسكرية تأفل شيئاً فشيئاً على عهود الملوك الذين أعقبوا عباس الأول، حيث لم يقدّر لهم الحفاظ أو تعزيز ما وصل إليهم من العهد السابق، فمثل عهد الشاه صفي الأول (١٠٣٨ ـ ١٠٥٣هـ) والشاه عباس الثاني (١٠٥٣ ـ ١٠٧٧) بداية انهيار الدولة الصفوية، وهذا ما كان موضوع الفصل الرابع (ص٨٩ ـ ١٢٠)، حيث تناولت الكاتبة في مطلعه التقهقر الاقتصادي للدولة الصفوية (ص٩١ ـ ٩٥)، ثم تطرّقت لذكر أبرز الفقهاء العامليين في ذلك العصر أمثال: علي بن محمد بن حسن بن زين الدين الشهيدي (٤ ـ ١١٠٣هـ/١٦٩١م) صاحب الكتاب المعروف بالدر المنثور من المأثور

(١) للاطلاع على مصادر هذا الموضوع انظر: رسول جعفريان، أدبيات ضد مسيحي در دوره صفوية؛ صفوية در عرصه دين فرهنك وسياست ٣: ٩٦٥ ـ ١٠٠٠.

وغير المأثور[1]، والشيخ الحر العاملي (١١٠٤هـ/١٦٣٩م) صاحب كتاب أمل الآمل في ذكر علماء جبل عامل (ص٩٥ ـ ٩٦). وقد شهدت هذه الحقبة ظهور علماء مرموقين من داخل إيران، فبدأت الكاتبة حديثها عنهم بالفقيه البارع مير علاء الدين حسين المعروف بخليفة سلطان (١٠٦٤هـ/١٦٥٤م) (ص٩٩ ـ ١٠١)، وكان الموضوع الآخر في هذا الفصل هو نهوض الإخباريين بوجه الدولة واستفحالهم وعنونته الكاتبة بـ: مجابهة الأصوليين (ص١٠٥ ـ ١١٢)[2].

لقد مهد الاهتمام بالحديث الطريق أمام انتشار آراء الأخبارية لا سيما مساعي عبدالله بن حسين التستري (١٠٢١هـ/١٦٢١م) في هذا الجانب؛ فكتب محمد أمين الأسترآبادي (١٠٣٦هـ/١٦٢٦ ـ ١٦٢٧م) كتابه: الفوائد المدنية، يشرح فيه الفكر الأخباري ويردّ بشكل لاذع على الاتجاه الأصولي[3]. وكانت أفكار الاسترآبادي تلقى استحساناً من بعضهم نظراً للأجواء السائدة آنذاك؛ لذا نجد جملة من العلماء أيدوا فكره وألفوا كتباً يعترف بها أمثال: الملا محمد محسن الفيض الكاشاني (١٠٩٠هـ/١٦٧٩م)، والشيخ الحر العاملي والحسين بن شهاب الدين الكركي.

مرّةً أُخرى أثير موضوع وجوب صلاة الجمعة في زمن الشاه عباس الثاني في مؤلّفات بعض العلماء كمحمد باقر السبزواري (١٠٩٠هـ/١٦٧١م) شيخ الإسلام بإصفهان، والفيض الكاشاني، حيث قالا بوجوبها العيني. واستتبع ذلك رسائل أُخرى تقصتّها الكاتبة في محله (ص١١٤ ـ ١١٨)، ثم أتت على نهاية هذا الفصل بموضوع معارضة العلماء للتصوف والصوفية (ص١١٤ ـ ١١٨)، مستعرضةً في هذا السياق المواقف المتباينة للعلماء تجاه هذه القضية، ونقلت هنا عن عبدالحسين زرين كوب في كتابه (جستجو در تصوف إيران) قوله: إن غالبية علماء الصوفية البارزين لم يعرفوا بالتصوف، ثم ناقشت ذلك في ضوء مؤلفات السيد نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) لا سيما كتابه: الأنوار النعمانية.

(١) يغلب على هذا الكتاب القيّم طابع السجال الرجالي والحديثي، ومع أهميته لم يصدر حتّى الآن دراسة مستقلة.

(٢) على الرغم من مراجعة الكاتبة لأهم المصادر الأصلية عن الأخباريين إلاّ أنها أغفلت الدراسات الحديثة في هذا المجال، أعني كتاب الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية، علي حسين الجابري (بيروت ـ باريس ١٩٧٧)، وقد رصد الجابري إحياء الحركة الأخبارية في العصر الصفوي ودور كتاب الاسترآبادي في ذلك.

(٣) حول آراء الاسترآبادي راجع: الجابري، الفكر السلفي: ٢٧٧ ـ ٣٢١.

الفصل الخامس: عهد النهاية

أما الفصل الأخير من الكتاب، فقد اختصّ بدراسة أوضاع الدولة الصفوية في عقودها الأخيرة؛ فبعد وفاة الشاه عباس الثاني (١٠٧٧هـ/١٦٦٦م) بدأ حكم الشاه صفي ميرزا الثاني المعروف بالشاه سليمان (١١٠٥هـ/١٦٩٤م) ليمتدّ عشرين عاماً من التقهقر والانهيار التدريجي للصفويين. ويمكن أن نطلق على هذه الفترة اسم عصر المجلسيَين: محمد تقي (١٠٧٠هـ) ومحمد باقر (١١١٠هـ) اللذين يمثلان تيار الأخباريين المعتدل. وكالسابق بدأت الكاتبة هذا القسم بذكر رسائل صلاة الجمعة المدونة في هذهِ الفترة (ص١٢٤ ـ ١٢٦)، وكما أسلفنا كان هذا العصر عصرَ المجلسيِّين لذا لم يكن بدعاً من الكاتبة أن تخصّص شطراً من بحثها للحديث عن محمد باقر المجلسي (ص١٢٦ ـ ١٢٨). وإن كان حرياً بها أن تخصّص جانباً آخر من حديثها تذكر فيه والده محمد تقي بشكل مستقل، على أنها تطرقت له وذكرت بعض علاقاته بعلماء عصره في غضون حديثها عن الإبن. والمعروف عن محمد تقي المجلسي نزعته الصوفية، ولا يكاد يخلو هذا الخبر من الصحة؛ بدليل استنكار ابنه والتصدّي لتكذيبه دفاعاً عن والده.

لقد حظي كتاب بحار الأنوار باهتمام كبير من قبل الكاتبة باعتباره المؤلَّف الأبرز لمحمد باقر المجلسي، على أنها لم تشر إلى مساهمة علماء صفويين آخرين في تأليفه تحت إشراف المجلسي (ص١٢٩). فهناك أقسام عديدة من الكتاب أنجزت بُعيد وفاته كالإجازات التي استكمل عملها تلميذه (الأفندي).

ثم بحثت الكاتبة في حياة فقيه آخر لهذا العصر هو الشيخ الحر العاملي (ص١٣٠ ـ ١٣٢). أما بالنسبة لمسائل النقاش في ذلك الوقت فقد ركّزت على مسألتين كانتا حديث الساعة آنذاك أعني قضية ذكر اسم الإمام صاحب الزمان بين الجواز والمنع (ص١٣٢ ـ ١٣٣) والخلاف حول استعمال التبغ (١٣٣ ـ ١٣٤). وقد شكّلت القضية الأكثر سخونة في النصف الثاني من عمر الدولة الصفوية. وقد روى لنا عبدالحي الرضوي الكاشاني (بعد١١٤١هـ) المعروف بانتقاداته للعصر الصفوي وصاحب كتاب حديقة الشيعة، انتشار استعمال التبغ والتنباك آنذاك. وقد استعرض كل من السيد نعمة الله الجزائري في الأنوار النعمانية (ج٤، ص٥٤ ـ ٦٠) والأفندي في ترجمته للشيخ علي نقي كمرائي في رياض العلماء وحياض الفضلاء (ج٤، ص٢٧٣ ـ ٢٧٦) جملة من آراء الموافقين والمخالفين لاستعمال التنباك وأدلتهم في ذلك. وقدّم جعفريان فهرسة شاملة بالرسائل المدونة في

العصر الصفوي حول هذا الموضوع[١]. يذكر أن هذا الموضوع كان محلّ نقاش عند أهل السنّة أيضاً. ولم تطبع من تلك الرسائل سوى رسالة الحر العاملي وهي في الأصل مختصر لرسالة الكمرائي[٢].

كان الصدام بين الفقهاء والمتصوفة قد بلغ ذروته في العهد المتأخر للدولة الصفوية؛ لذا نجد الكاتبة أولت اهتماماً واسعاً بكتاب الشيخ الحر العاملي (الإثني عشرية في الردّ على الصوفية) (ص١٣٤ ـ ١٣٧).

نتائج الكتاب

خلصت الكاتبة من فصول كتابها الخمسة إلى القول بضرورة وجود سبب مقنع لاهتمام الدولة الصفوية بعلماء جبل عامل (ص١٣٩ ـ ١٤٥)، فأشارت في غضون ذلك إلى حاجة الدولة الملحة إلى نظام ديني شيعي يكون قادراً على نشر التشيع والدفاع عنه إلى أقصى مدى ممكن، وكانت إيران تفتقد ذلك النموذج الموجود في جبل عامل، هذا بالإضافة إلى سطوة المتطرفين من القزلباش، لذا لم يكن أمام الصفويين إلاّ اختيار طريق جبل عامل، فعلماؤه وحدهم كانوا قادرين على ملء الفراغ الأيديولوجي في هذه الدولة.

ملحقات الكتاب، ملاحظات نقدية

هناك ثلاثة ملحقات للكتاب (ص١٤٧ ـ ١٧٣): الأول فهرسة بالعلماء المهاجرين إلى إيران خلال الأعوام ١٥٠١ ـ ١٧٣٦م (١٤٧ ـ ١٥٢). والثاني جدولة بالمناصب الإدارية لأولئك العلماء المهاجرين خلال أربعة عصور (ص١٥٣ ـ ١٥٥)، أما الثالث فهو فهرسة طويلة لمؤلفات العلماء العامليين مرتّبةً حسب مواضيعها (ص١٥٦ ـ ١٧٢) مع الاكتفاء بذكر أسماء بعض الكتب ومؤلفيها دون استيعاب جميعها. بينما كانت الفهرسة الأولى مرتبة وفقاً لتواريخ وفيات العلماء العامليين (ص٢١٦، هامش ١) فجاء فيها ذكر ١٥٨ فقيهاً مهاجراً من جبل عامل، وقد وضعت علامة خاصة أمام أسماء أولئك الذين لا تتوفر أسباب واضحة في هجرتهم إلى إيران (ص٢١٦، هامش ٢).

لكن يمكن التعليق على هذه الفهرسة بثلاث ملاحظات:

---

(١) «تتون وتنباكو در دوره صفوي، مع رسالة الشيخ الحر العاملي»؛ صفوية در عرصه دين فرهنك وسياست (قم ١٣٧٩ش) ٣: ١١٤٥ ـ ١١٤٦.

(٢) المصدر نفسه ٣: ١١٤٨ ـ ١١٥٣.

أولاً: فيما يتعلق بتواريخ بعض الأسماء، مثلاً جاء تاريخ وفاة علي بن الحسن المعروف بابن العودي الجزيني في (٩٦٢هـ/١٥٥٤م)، في حين أن هذا العالم الفقيه من تلامذة الشهيد الثاني وتوفي بعد عام من استشهاده في (٩٦٥هـ) وكتب كتاب: (بغية المريد في كشف أحوال زين الدين الشهيد).

ثانياً: تكرار بعض الشخصيات بأسماء مختلفة، من قبيل الحسين المجتهد (١٠٠١هـ/٩٣ ـ ١٥٩٢م) وهو الاسم الآخر للحسين بن الحسن الكركي (ق١٠هـ/ق١٦م) (ص١٤٧).

ثالثاً: سقوط أسماء أُخرى من الإحصاء، وهو أمر عائد للمصادر المأخوذ عنها، فمثلاً لم يدخل في الفهرسة بعض أبناء مير حسين الكركي وأحفاده ممن شغلوا منصب شيخ الإسلام بقزوين حتّى أواخر الدولة الصفوية.

ترتيب المصادر

وتتكوّن من عدة أقسام (ص٢٢١ ـ ٢٣٣)، يبدأ أولها (ص٢٢١ ـ ٢٢٢) بالنسخ المخطوطة والآثار غير المنشورة علماً أن بعضها نشر منذ فترة طويلة ولم تطّلع عليه الكاتبة، من قبيل كتاب (نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت) للمحقق الكركي الذي اعتمد في طباعته على نسخته الخطية في مكتبة المجلسي، المجموعة ١٧٠٣، وكتاب (مناظرة مع بعض علماء حلب في الإمامة) للحسين بن عبدالصمد الحارثي[١] وهناك قسم منها نشر حديثاً، أمثال: البلغة في بيان إذن الإمام في شرعية صلاة الجمعة، للحسن بن علي الكركي (المجموعة ٤٦٩٧/مكتبة المرعشي)؛ رسالة في (تطهير) الحصر والبواري وسهم الإمام؛ (مسألتان) (مكتبة المجلسي، برقم ١٨٣٦)؛ والاعتكافية للطف الله الميسي (مكتبة الروضة الرضوية، المجموعة ٢٣٤٤).

لقد فصل في ترتيب المصادر بين المصادر الأصلية (ص٢٢٢ ـ ٢٢٦)، والدراسات (ص٢٢٦ ـ ٢٣٢)، والمؤاخذة الوحيدة في هذا الباب هي إدراج التاريخ العباسي أو روزنامه ملا جلال في قسم البحوث والدراسات الحديثة (ص٢٣٠) في حين أنه من المصادر القديمة. وجاء ذكر رسائل الماجستير والدكتوراه غير المنشورة في قسم مستقل بذاته (٢٣٣). أما التعليقات والهوامش فجاءت منفردةً عن متن الكتاب (١٧٥ ـ ٢١٩).

(١) نشرت هذه الرسالة تحت عنوان: المناظرة، بتحقيق شاكر شبع، قم، مؤسسة قائم آل محمد، ١٤١٢هـ وفقاً لسبع نسخ خطية. ويجرني موضوع طبع هذا الكتاب وإعلامي به إلى تذكر المحقق البارع السيد محمد رضا الجلالي والثناء عليه.

إن الميزة الوحيدة التي اتصف بها الكتاب هي قراءة الهجرة العاملية في إطارها السياسي ـ الاقتصادي إبان العصر الصفوي دون أن يأتي بالجديد المبتكر في هذا المجال، فغالبية بحوثه جاءت مقتبسة ـ نوعاً ما ـ من بحوث ومقالات رسول جعفريان.

المحتويات

صدر من سلسلة نصوص معاصرة:

١ . المدرسة التفكيكية

٢ . اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

٣ . المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات.

٤ . الشعائر الحسينية، التاريخ، الجدل والمواقف.